

Cristandade em agonia e emergência de uma cultura pós-moderna e pós-cristã: desafios e possibilidades para a teologia

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS, SCJ*

Inspirando-me em Unamuno¹, entendo aqui a *agonia*, que consta no enunciado desta reflexão, na acepção de *luta*, de *combate* entre a vida e a morte, que tanto pode caracterizar o *moribundo* como quem se situa numa atitude *combativa* no confronto paradoxal e contraditório com o adversário, que pode ser exterior ou interior ao homem, a uma instituição, a uma cultura, neste caso, ao *cristianismo*.

E o mesmo esforço de precisão preliminar deve ser aplicado ao sentido de *cristandade* e de *cristianismo*.

Quanto ao primeiro, *cristandade*, entende-se um certo enquadramento social homogêneo da presença da Igreja no mundo e que costuma identificar-se com os séculos da história ocidental, que vão desde a época de Constantino até meados do século XX, onde a Igreja era determinante para a compreensão da história das sociedades ocidentais em geral, mesmo se a relação entre a Igreja, o Estado e as instituições sociais foi sempre marcada por profundas tensões, desde a luta das investiduras, na Idade Média, até à crise dos tempos modernos, a partir da Reforma protestante e da revolução francesa. O fenómeno da *secularização* tem vindo a esbater esta presença ou pelo menos o seu significado para a sociedade em geral, e a crescente *laicização* ou a pretensão de uma presença hegemónica da laicidade e consequente circunscrição do cristianismo e da religião em geral para

* Professor Associado da Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa.

¹ Cf. MIGUEL DE UNAMUNO, *A Agonia do Cristianismo* (Lisboa: Cotovia 1991) [Original 1924].

a esfera do privado, sem direito de cidade, faz com que se encontre agonizante uma certa forma de estar presente no mundo que caracterizava as sociedades tradicionais até há pouco tempo. A nossa geração pode ser considerada como a última testemunha deste estado de coisas e por isso assiste a uma profunda mudança de mentalidades, numa sociedade cada vez mais estranha e alheia aos valores e às referências cristãs. É neste sentido que pode dizer-se que a *cristandade* está em *agonia*, agonizante ou mesmo moribunda.

Quanto ao cristianismo, tem a ver com *cristão*, no sentido de *discípulo e seguidor de Cristo*, tal como se afirma nos Actos dos Apóstolos que foi em Antioquia que os discípulos e seguidores de Cristo começaram a chamar-se *cristãos* (Act 11,26). Neste sentido amplo, cristianismo reporta-se ao conjunto de todos os que se dizem seguidores de Cristo ou da sua mensagem. Nesta acepção haverá tantos cristianismos quantos os que disserem referir-se à doutrina de Cristo. Mas aqui preferimos reportar-nos, no seu sentido mais amplo, às três grandes famílias que ao longo destes dois mil anos de história se constituíram: o *catolicismo*, a *ortodoxia* e o *protestantismo* (embora este último se tenha fragmentado quase até infinito em numerosíssimos grupos *evangélicos*).

Mas para sermos ainda mais rigorosos e delimitarmos o que aqui entendemos por *cristianismo*, devemos dizer que nos referimos ao *cristianismo eclesial* ou *catolicismo*, ou seja, à Igreja. Assim, a nossa preocupação é fazer uma aproximação ao que por *agonia do cristianismo* podemos entender, ou seja, à *agonia* ou luta que na Igreja está a travar-se num clima em que o *cristianismo* em geral tende a evoluir para uma estado de espírito que o considera já algo a passar, *pós-cristianismo*, donde a caracterização, que já vem de alguns anos a esta parte, desta *época* como uma *fase de transição*, onde o cristianismo eclesial se encontra sempre mais isolado e minoritário, em diáspora, numa situação de estranheza perante um mundo que lhe é sempre mais hostil ou indiferente. Aqui está o sentido da *agonia* que no fundo pode assemelhar-se ao *agonizante* que *luta* pela sobrevivência num combate entre a vida e a morte, entre a *fidelidade* e a *capitulação* ou a *conformação* com este mundo.

1. As causas remotas de uma crise: a questão antropológica²

Segundo S. Freud, as ciências humanas estão na origem da crise da antropologia. Elas contribuíram para o desaparecimento do *homem* e para a sua

² Este tema tem sido objecto de várias aproximações em diversos ensaios, dos quais referiria os seguintes: J. FARIAS, *Do esquecimento do Espírito à crise do humanismo*, in *Didaskalia* 2 (1998) 23-48; ID., *O Cristianismo e a pós-modernidade*, in AA.VV., *2000 que mudaram o mundo*, in *Suplemento da Edição Agência Ecclesia* n° 752 – 21 Dezembro 1999, pp.118-122; ID., *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, in *Didaskalia* 1/2 (1999) 129-162.

desresponsabilização no palco da história, pois elas deram sucessivas beliscaduras no narcisismo do homem moderno³: a *cosmologia* mostrou a condição periférica do homem a respeito do universo; a *biologia* destronou o homem de ser coroa da criação e ponto mais avançado da evolução da vida; a *sociologia* mostrou que o homem é o resultado das condições sociais, um seu produto quase residual; a *psicologia* demonstrou que o homem é um ser que não é senhor de si, mas movido por pulsões inconscientes que não consegue controlar.

Para o estruturalismo, o homem chegou tarde na história da evolução da vida e foi o primeiro a desaparecer, e este foi o grande contributo das ciências humanas: a extinção do *homem*, o seu desaparecimento⁴. Segundo M. Foucault «... a promessa do super-homem significa, acima de tudo, a iminência da morte do homem... [...] A todos os que pretendem ainda falar do homem, do seu reino ou da sua libertação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem na sua essência, a todos os que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles, em contrapartida, que reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não se propõem formalizar sem antropologizar, que não pretendem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e torcidas, não se pode senão opor um riso filosófico – quer dizer, em certa medida, silencioso»⁵.

1.1. O programa de desconstrução da metafísica

O filósofo italiano G. Vattimo falava no fim da modernidade e na crise do humanismo, vendo esta crise ligada ao tema da Morte de Deus, tal como foi formulado por F. Nietzsche e interpretado por M. Heidegger⁶. Será possível demonstrar esta relação?

A modernidade caracteriza-se pela centralidade do homem como princípio fundamental de compreensão do real. É a assim dita viragem antropológica do pensamento, que se constituiu a partir do humanismo dos séculos XV e XVI e que alcançou a maturidade no iluminismo, quando, segundo Kant, o homem acedeu à idade adulta, tornando-se capaz de pensar pela própria cabeça. A perspectiva antropológica do pensamento triunfou depois nas ideologias modernas,

³ Cf. P. RICOEUR, *O conflito das interpretações* (Tr. port.) (Porto: Rés sd.) 151.

⁴ Cf. M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas* (Lisboa: Ed 70 1998) (Org. Francês 1966) 378-422.

⁵ M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas* 380.

⁶ Cf. G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna* (Lisboa: Presença 1987) 30-42; cf. D. BERMEJO, *Posmodernidad y pensamiento débil* (Vattimo), in *Lumen* 3-4 (1998) 327-356.

em parte inspiradas em Hegel, o pensador por excelência da modernidade, que oferece a mais elevada filosofia da história como fenomenologia do Espírito.

A aventura do homem moderno, no acesso à consciência de si, encontra em F. Nietzsche⁷ um momento de crise, porque este pensador submete a rigorosa desconstrução crítica o ideal apolíneo do homem moderno e denuncia a inutilidade do sistema filosófico inspirado no idealismo alemão, que pressupõe ou implica uma noção de progresso histórico-positivo e quantitativo, que em nada contribui para a vida. É neste contexto muito sugestiva a crítica de Nietzsche ao saber histórico, como ciência positiva, sobretudo porque a história constitui um atentado e uma ameaça para a vida, na medida em que o homem, em vez de ser ele mesmo na fruição da vida, fica enfraquecido pela memória do protagonismo do passado a cuja sombra como que se avilta. Daí a tese sobre a missão da filosofia como um programa de «esquecimento», para que o homem seja ele mesmo, aceda à sua condição de protagonista, de Super-Homem. Mas o que Nietzsche desenvolve na *Segunda Consideração Intempestiva* vale para toda a sua crítica à filosofia e, muito concretamente, ao idealismo alemão⁸.

Nietzsche denuncia o fundo metafísico e cristão do sistema idealista, porque, longe de contribuir para que o homem moderno aceda à consciência da sua liberdade, na realidade o escraviza. Por isso, Nietzsche contrapõe ao ideal apolíneo e solar da racionalidade, a irracionalidade nocturna, onírica e dionisíaca, sendo o deus menino e bailarino, na sua lúdica despreocupação, elevado a símbolo da vida, da fruição extasiada de si.

O programa filosófico de Nietzsche passa pela transmutação de todos os valores éticos, religiosos e filosóficos, como condição fundamental para a constituição do *Super-Homem*, do homem que a si mesmo se inventa, que inaugura uma nova moral, para além do bem e do mal, de uma estética de homens nobres e superiores, capazes de esquecer, e não, portanto, de seres inferiores, de escravos ressentidos⁹. A Morte de Deus é um momento essencial deste programa filosófico, para que o homem possa ser ele mesmo. Obras como *Ecce Homo*, *Para Além do Bem e do Mal*, *Origem da Tragédia* constituem um programa, que tem a ver com a superação do cristianismo, identificado com a moral do ressentimento e dos escravos, e com o retorno ao paganismo.

Parece-me ser legítimo estabelecer a relação da figura do *Super-homem* com a *tragédia* grega, com a figura de *Adão* na tradição bíblica e com o tema de

⁷ Cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion I. Héritages et héritiers du XIX^e siècle* (Paris : Cerf 2002) 519-572.

⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *Considerações Intempestivas* (Lisboa: Presença 1976).

⁹ Veja-se sobre este tema a muito sugestiva obra de: M. SCHELER, *L'Homme du ressentiment* (Paris: Gallimard 1970).

Fausto na literatura. Neste sentido em Nietzsche encontramos a síntese das diversas modalidades da crítica ao cristianismo, porque não se trata de o criticar, mas sim de o superar. A expressão *morte de Deus* diz o *ateísmo* como programa histórico.

M. Heidegger retoma a questão da *Morte de Deus*¹⁰ e interpreta-a culturalmente como o fim da filosofia, como o fim da metafísica, que ele designa como pensamento onto-teo-ego-lógico, responsabilizando este pensamento pelo esquecimento do ser¹¹. Como fim da metafísica, a *Morte de Deus* é sinónimo de niilismo, isto é, da impossibilidade de responder à pergunta *porquê*. Esta impossibilidade implica abandonar o humano *Dasein* ao destino fatal, disponível para o aproveitamento das ideologias mais anti-humanas e perversas, como o nazismo, o comunismo e outras.

O programa de desconstrução filosófica em M. Heidegger não era politicamente inocente, pois tinha um objectivo bem preciso: o de apagar da filosofia e da cultura ocidental a memória da tradição judaica e cristã, silenciar o catolicismo (a Igreja) e abrir assim o espaço, a disponibilidade do humano *Dasein* para o *neopaganismo* professado pelo nacional-socialismo. No discurso do reitorado, em 1933, Heidegger afirmou: «...deve ser travada uma rude luta dentro do espírito nacional-socialista, luta que não deve ser abafada por ideias humanistas, cristãs, que impedem a necessidade absoluta de se desenvolverem plenamente»¹².

O conflito mundial provocado pela ideologia nacional-socialista, segundo a lógica de domínio mundial¹³, mas que não era menor em Estaline nem nas outras partes envolvidas no conflito, mostra à sociedade como eram frágeis os ideais apolíneos do humanismo, da racionalidade, como é perverso o retorno ao paganismo através do cultivo sistemático do esquecimento das raízes cristãs da cultura ocidental, segundo um programa bem delineado de apagamento da memória de Deus, da perda da *memória perigosa* a respeito do sofrimento da humanidade¹⁴, pela banalização mediática do crime e da violência.

Nietzsche e Heidegger representam sem dúvida a dimensão trágica do homem, na medida em que incarnam em si o sublime e o horror do génio e da inteligência, inspirando simultaneamente temor e piedade, que constituíam, segundo Aristóteles, os elementos estruturantes e essenciais da tragédia, como

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in M. HEIDEGGER, *Holzwege. Gesamtausgabe*, Band 5 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1977) 209-267.

¹¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den 'Humanismus'*, in M. HEIDEGGER, *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1976) 328.332.

¹² Ver referência em: D. JANICAUD, *A sombra deste pensamento. Heidegger e a questão política* (Tr. Port.) (Lisboa: Piaget 1998) 45.

¹³ Cf. J.-M. ANGEBERT, *Hitler e as Religiões da Suástica* (Venda Nova: Bertrand 1998).

¹⁴ Cf. S. COURTOIS (e outros), *O Livro Negro do Comunismo. Crimes, terror e repressão* (Lisboa: Quetzal 1998).

género literário¹⁵, e que encontra na literatura moderna a sua expressão na figura de Fausto e o pacto com o Diabo. Este tema ocorre na nossa literatura em Fernando Pessoa¹⁶.

Fernando Pessoa indaga os labirintos da alma humana – «perdido no labirinto de mim mesmo»¹⁷ – e da cultura moderna no seu todo, como tragédia fáustica da subjectividade, manifesta na incapacidade de amar sentida pelo poeta: «Não me concebo amando, nem dizendo / A alguém ‘eu te amo’, sem que me conceba / Sob uma outra alma que não é a minha»¹⁸; «Aquilo é amor... Eu, pois, nunca amarei... Amor! Como me amarga de vazia em meu ser esta palavra!»¹⁹

Aqui está uma possível chave de leitura da história ao longo do século XX, o século onde se assiste à grandeza do homem, até onde ele pode chegar nas suas conquistas pelo esforço da razão e ao mesmo tempo as suas contradições, a sua miséria, pelas aberrações em que pode decair, inspirando *terror* e tolhendo a inspiração dos artistas, emudecidos quase na sua capacidade de inspiração, de compor poemas²⁰.

¹⁵ Segundo Aristóteles, a tragédia é «imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de certa extensão...», e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções» (*Poética* (Trad., Pref., Intr. de Eudoro de Sousa) (Lisboa: INCM 1990) 110).

¹⁶ FERNANDO PESSOA, *Fausto. Tragédia subjectiva* (Texto estabelecido por: Teresa Sobral Cunha) (Lisboa: Presença 1988); ID., *A Hora do Diabo* (Ed. Teresa Rita Lopes) (Lisboa: Assírio & Alvim 1997).

¹⁷ FERNANDO PESSOA, *Fausto. Acto I* 15.

¹⁸ *Fausto. Acto III*, 93

¹⁹ *Fausto. Acto III*, 103.

²⁰ Era assim que pensava Th. Adorno, segundo o qual depois de Auschwitz não é possível compor poemas. Cf. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa* (Torino: Einaudi 1970) 326-369. Devemos no entanto ser criticamente cautelosos em não nos deixarmos levar por esta ideia que pretende concentrar no povo judeu o exclusivo desta tragédia, que é o que o movimento judaico internacional pretende, justificando assim a sua intolerância, como acontece no médio oriente, porque é sabido que o judaísmo é hoje, como já era no séc. XIX, uma força que ocultamente comanda e determina e quer determinar os destinos da humanidade. Porque mesmo em Auschwitz, como noutros infernos da história, se rezava, crentes se ofereciam como vítimas de expiação pelos pecados do mundo. Cf. J. P. JOSSUA, *Dieu et le Mal, après Auschwitz*, in: *Inquietação Humana e Fé Cristã. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica* (Lisboa: Rei dos Livros 1996) 209-217. No entanto, apesar da situação infernal dos campos de extermínio, nazis e todos os outros do passado e da actualidade, não poderá nunca esquecer-se que, mesmo aí e então, os campos de extermínio, tal como as arenas e os círculos máximos da época dos mártires, tornaram-se lugares de proclamação da fé, de oração, de martírio e de santidade. Basta evocar, entre tantos exemplos, S. Maximiliano Kolbe e Sta. Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein). Mas não só os cristãos, mas também os judeus viveram heroicamente essa trágica situação. Gostaria tão só de evocar o emocionante testemunho do escritor judeu, E. Wiesel, prisioneiro em Auschwitz quando tinha 15 anos e que deixou num dos seus mais célebres livros. Cf. E. WIESEL, *La notte* (Firenze: La Giuntina 1980). Sobre este testemunho, veja-se: J. MARTÍNEZ GORDO, *Desgarro humano y sufrimiento divino. Las memorias de Elie Wiesel: historia y teología en la noche de Auschwitz*, in *Lumen* 3-4(1998) 289-295.

Não estamos aqui em presença de avatares do demoníaco interiorizado e secularizado? A condição trágica e fáustica da moderna subjectividade não evoca o tema da tentação adâmica, esta atracção e sedução para ir para lá de todos os limites, na fruição do fruto da Árvore da Vida e do Conhecimento do Bem e do Mal? Sem a referência a estes temas, Nietzsche e a modernidade posterior seriam de todo inexplicáveis.

Esta poderia ser uma via para entender o *pecado original*, uma metalinguagem teológica ao serviço da hermenêutica da condição humana, em paralelo, portanto, com o tema do herói na tragédia grega.

Efectivamente, a tentação adâmica foi lida na teologia à luz da tentação messiânica de Cristo no deserto, depois do baptismo, e na Cruz, uma tentação que incide na sua identidade e missão como Messias e Filho de Deus. Neste sentido se compreende a razão pela qual Satã é o único inimigo que Ele combate e aqui está toda a dimensão *dramática* do combate final, da tentação escatológica da hora da cruz. Então, o tema de Adão só aparentemente é que pertence à teologia das origens; é antes um tema que se projecta para o tempo escatológico. Portanto, a condição adâmica evoca a condição do homem, sempre seduzido a superar-se, a exceder os seus limites, a assumir nas suas mãos a própria responsabilidade, a *ser como Deus*, a *abrir os olhos*!... Razão tem o filósofo P. Ricoeur quando considera que está aqui um excesso de sentido que faz pensar, onde o homem paradigmaticamente se reconhece²¹.

Desde a patrística, a teologia interpretou este tema à luz do escândalo e da loucura do mistério da Cruz, a *árvore* na qual está, não como tentação, mas como dom, o fruto da vida e do conhecimento do bem e do mal, para ser tomado, como fonte de sabedoria.

²¹ Cf. sobre este tema, em P. Ricoeur, o estudo sugestivo de: Joaquim S. TEIXEIRA, *Paul Ricoeur e a problemática do mal*, in *Didaskalia* 1 (1977) 43-130, sobretudo as considerações finais a propósito do tema do «pecado original» em Santo Agostinho, onde sugere o desafio para a hermenêutica em descortinar na formulação do pecado original não a sua 'falsa clareza', mas a tenebrosa riqueza analógica deste símbolo racional que faz pensar (cf. pp. 120-126). A finalidade catártica que Aristóteles reconhecia na tragédia mostra que o homem não pode ser nem divinizado nem desprezado, mas colhido na sua condição limitada, o ser, por conseguinte, dos limites e das fronteiras. Na tragédia está por conseguinte ilustrada a grandeza e a miséria do homem, como muito bem o entendeu Pascal; aqui está a grandeza da sabedoria grega, da tradição sapiencial da humanidade, e é a partir deste fundo trágico-sublime que há-de compreender-se e pensar-se a tradição cristã, esta matriz essencial da civilização ocidental, pela memória do mistério da Encarnação, esse momento, esse instante da história na qual o Verbo assume o tempo e o espaço, assume a condição frágil da «sárx» para a divinizar.

1.2. O pós-modernismo

Segundo J.-F. Lyotard²², o pós-modernismo evoca o fim das grandes narrativas, isto é, o pensamento sistemático e ideológico, dando espaço a um modo *fragmentado* de pensar e representa um projecto de uma época posterior ao *moderno* e a urgência de pensar criticamente um novo humanismo. Neste sentido o *pós-moderno* ou a *pós-modernidade* seria um desafio de reflexão e de aprendizagem com a memória do sofrimento das vítimas das maiores barbaridades da história da humanidade. Como crítica da *modernidade*, o pós-moderno retoma o tema da *consciência infeliz* e intranquila que assinalou o início da modernidade, nomeadamente em Lutero, um homem dominado pela questão da justificação da consciência do homem pecador.

A consciência infeliz é dialecticamente superada na fenomenologia do Espírito em Hegel²³, no capítulo consagrado ao pecado e ao seu perdão. O pecado é considerado especulativamente como uma mácula que traumatiza o espírito e que só pelo espírito pode ser curada²⁴. O perdão cura a consciência infeliz e transforma-a numa «bela alma». Sem dúvida que este terá sido um dos momentos mais sublimes da história do pensamento... porque está aí pressentido o perdão cristão, na sequência do mistério do Pentecostes, onde o perdão dos pecados está intimamente relacionado com o dom do Espírito. Hegel percebe especulativamente que a transição da consciência infeliz para a bela alma se dá pelo perdão.

Em Nietzsche, a consciência infeliz ocorre como expoente da moral cristã, que ele denuncia como uma moral dos escravos, dos fracos e, portanto, a consciência infeliz não tem a ver com o pecado e, portanto, com a urgência da redenção, mas sim com o ressentimento, com o ódio de alguém de uma condição inferior. O homem superior, o Super-homem, que pratica uma ética da nobreza, para Além do bem e do mal, é aquele que é capaz de superar o ressentimento, que o torna infeliz, e, portanto, de esquecer. A questão da consciência (de peca-

²² «Este estudo tem por objectivo a condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se nomeá-la 'pós-moderna'. A palavra está em uso no continente americano, na escrita de sociólogos e de críticos. Ela designa o estado da cultura após as transformações que afectaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do séc. XIX. Estas transformações serão situadas aqui relativamente à crise das narrativas» (J.-F. LYOTARD, *A Condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva 1989) 11).

²³ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* = *Gesammelte Werke* 9 (Hrsg. von W. BONSHIEPEN-RHEEDE) (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1980) 340.362.

²⁴ «Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die That ist nicht das unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar verschwindende» (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* 360).

do ou de infelicidade) é um sinal de inferioridade moral, um estágio anterior à emergência do Super-homem.

Em Kant, quer na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* quer na *Crítica da Razão Prática*, não há lugar para a questão da consciência. O problema da felicidade ou da infelicidade, sejam quais forem as suas causas, não pode constituir fundamento para a metafísica dos costumes, em virtude da sua subjectividade, ou seja, por outras palavras, a questão da consciência é do âmbito de uma antropologia empírica da razão vulgar da boa vontade²⁵ e não, por conseguinte, da ordem racional-transcendental. O homem ético, que pauta o seu comportamento por máximas universais²⁶, está para lá da consciência empírica e individual.

Em Husserl, que retoma a questão da consciência, mas para a submeter à *epoché* como forma de a purificar do psicologismo, isto é, da psicologia empírica, a consciência torna-se mera intencionalidade, esvaziada, portanto, de conteúdo²⁷,

²⁵ «A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sagesa – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os fundamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialéctica natural*, quer dizer uma tendência para opor arrazoados e subtilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar» (I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* BA 22-24 (Trad. de Paulo Quintela) (Lisboa: Ed 70 1991) 37-38).

²⁶ «Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal» (I. KANT, *Crítica da Razão Prática* § 7 A 54 (Trad. de Artur Morão) (Lisboa: Ed 70 1986) 42).

²⁷ Aqui está o limite da fenomenologia husserlinana que se reduz a uma egologia solipsista transcendental. Quer nas *Meditações Cartesianas* quer sobretudo nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interior do tempo* emerge a questão da «consciência interior do tempo», que, para ser bem conseguida, pressuporia uma outra aproximação filosófica à questão da consciência e sobretudo a uma fenomenologia metafísica da memória, o «lugar» ou o «espaço» transcendental da percepção do tempo. Bastaria evocar a importância transcendental da «Memória» como «anamnese», e que perpassa a história da salvação, que se cumpre na Hora da Cruz, que será o «objecto» teológico do Memorial Sacramental, como constitutivo transcendental da identidade cristã enquanto tal. O empalidecimento da Memória, na fenomenologia de Husserl, está na origem da aporia do seu pensamento sobre a consciência do tempo, dada a impossibilidade de se pensar o momento original, a «proto-impressão» transcendental como origem da percepção do tempo, e que Husserl aborta nas lições: cf. E. HUSSERL, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência do tempo* § 11. Apêndice 1 (Tradução, introdução e notas de Pedro Alves) (Lisboa: INCM 1994) 62-63.123-125. Como sabemos,

implicações fenomenológicas que, a seu modo, M. Heidegger inferirá, como o comprova o texto do discurso do reitorado, acima referido.

Este percurso do pensamento confirma de algum modo o diagnóstico de G. Vattimo, da intrínseca relação entre a «Morte de Deus» e a «crise do humanismo» na modernidade: da morte de Deus desprende-se, numa relação de quase-causalidade, a doença do homem, a sua patologia espiritual.

Na sua aceção filosófica, a pós-modernidade representava uma atitude crítica acerca do destino trágico/fáustico da modernidade: a elevação sublime do homem, no excesso para lá de todos os limites, e a sua miséria, como diria Pascal, e seu diabólico pacto de consequências inimagináveis de perversão auto-destrutiva. Mas se na antiguidade e na tradição do pensamento cristão a grandeza e a miséria do homem, na sua condição adâmica, eram interpretadas na relação pecado-redenção, o modelo antropológico moderno esqueceu esta correlação²⁸, pois a superação dos limites, quer na sua expressão adâmica quer na sua expressão *neotrágica*, não era interpretada como risco de liberdade – no sentido do abismo vertiginoso de um desejo de ser todas as coisas, de um querer ser quase divino, e que a tradição teológica interpreta com o conceito de «pecado», na sua forma transcendental como constitutiva da vertigem extasiada da fruição da liberdade²⁹ –, mas assumida como a condição humana enquanto tal, cujos limites criaturais ou a superação da transcendência se reconduzem ao círculo fechado da imanência que em si mesma se justifica e legitima. Não nos

o tempo e a temporalidade eram questões nucleares da ontologia transcendental de M. Heidegger. Sobre este assunto, veja-se os seguintes estudos: E. LEVINAS, *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger* (Lisboa: Piaget 1997); J.-L. MARION, *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF 1989); J. PAISANA, *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger* (Lisboa: Presença 1992); M. FARIA BLANC, *O Fundamento em Heidegger* (Lisboa: Piaget 1998); D. FRANCK, *Heidegger e o Problema do Espaço* (Lisboa: Piaget 1997); F. DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo* (Lisboa: Piaget 1997). Mas talvez tudo tenha de ser repensado a partir da reflexão sobre a física, que abre a ciência, de um modo surpreendente, para a teologia ou, talvez, melhor dito, onde se pressente, na Física, a latência da questão teológica. Cf. ILYA PRIGOGINE-I. STENGERS, *Entre o Tempo e a Eternidade* (Lisboa: Gradiva 1990); Sebastião FORMOSINHO, *Surpresas do não-linear*, in Sebastião J. FORMOSINHO-J. Oliveira BRANCO, *O Brotar da Criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia* (Lisboa: UCP Editora 1997) 9-238.

²⁸ A importância da correlação em geral é especialmente sublinhada por P. Tillich, que faz da correlação um dos eixos fundamentais da teologia sistemática. Cf. P. TILICH, *Teologia sistemática I* (Salamanca: Sígueme 1982) 86-96.

²⁹ É nesta perspectiva que se orienta hoje a hermenêutica do «pecado original», em excesso secularizado na modernidade que, paradoxalmente, nele insiste devido, em parte, à sua radical e transcendental inconceitualidade. Na óptica da teologia transcendental, situam-se os estudos de H. Hoping – *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant* = Innsbrucker Theologische Studien, 30 (Innsbruck-Wien 1990); ID., *Freiheitsdenken und Erbsünde. Der transcendente Ursprung der Sünde*, in *ThGl* 84 (1994) 299-317 –, e de P. Hünemann – *Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexion im Ausgang von den Menschenrechten*, in *TQ* 165 (1985) 1-14.

parece ser uma hipótese desprezível tentar uma leitura da trajectória histórico-cultural da civilização ocidental na sua mais elevada concepção antropológica através da conjugação dos temas adâmico, trágico e fáustico, na medida em que aí se pressente, em cada um deles e na sua recíproca complementaridade, que o *homem* de todos os tempos é Adão, Herói, Fausto, sendo que na figura de Cristo na *agonia*, no *Ecce homo* se dá a *transfiguração* do homem, elevado n' Ele e por Ele à sua grandeza original e escatológica.

A Redenção pode muito bem ser vista como a *restauração* do homem à sua condição original, à sua grandeza *trágica*, que a *moleza* pós-moderna corrompe, mas a que o homem no seu íntimo resiste ou tenta instintivamente resistir, mesmo se não atina com a saída, deixado à solidão das suas próprias incapacidades. Há um paradoxo de irracionalidade na condição humana, de atracção abissal, de temor e de piedade, de grandeza e de miséria, expresso na literatura do absurdo (Samuel Becket, Camus, F. Kafka e alguns textos de J.-P. Sartre), que seria importante hoje revisitar.

Mas agora, se passarmos para os tempos actuais do *pósmoderno*, vamos confrontar-nos com um estado de espírito teorizado e divulgado por homens como G. Lipovetski, que fala na «era do vazio», isto é, do retorno do narcisismo e da sedução, como expressão do individualismo que caracteriza este tempo³⁰; como L. Ferry o qual diagnostica a situação cultural do nosso tempo, chamando a atenção para a crise das vanguardas da esquerda que imperaram na década de sessenta e para as novas vanguardas que protagonizam o narcisismo vazio e sedutor do neo-liberalismo, com manifestações mediáticas de preocupações ecológicas e ambientais³¹; como G. Vattimo, teórico da *razão frágil* e de um pós-modernismo que reduz o cristianismo, mesmo na sua expressão católica, expurgado da sua referência *eclesial*, a uma *neognose*³²; ou ainda, como em Chantal Delsol, a qual descreve a época contemporânea pós-moderna e pós-cristã como a idade da *renúncia* ao que no cristianismo se construiu, tendo-se tornado algo de residual, como artigo conservado num museu. Esta renúncia significa a desistência de todas as arquitecturas globais do sentido³³ e mesmo, em última análise, do abandono da ideia de verdade e de fundamento³⁴, como forma de ensaiar a invenção de um futuro que possa construir-se na base sobre a qual o catolicismo se construiu, ou seja, no retorno quase triunfal do paganis-

³⁰ G. Lipovetsky fala do individualismo narcisista ou o narcisismo como símbolo da segunda revolução individualista: Cf. G. LIPOVETSKY, *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água 1989) 13.

³¹ Cf. L. FERRY, *A nova ordem ecológica* (Lisboa: ASA 1993) 159-179.

³² Cf. G. VATTIMO, *Credere di credere* (Milano: Garzanti 1996).

³³ Cf. Ch. DELOSL, *L'Âge du renoncement* (Paris: Cerf 2011) 243.

³⁴ Cf. Ch. DELOSL, *L'Âge du renoncement*, 171.

mo³⁵. Tudo isto como o resultado de uma sociedade saturada pelo excesso da verdade e que por isso mesmo anseia e que opta pela sabedoria dos homens à custa da loucura de Deus³⁶.

Mas aqui reside precisamente a questão: o tema do *vazio* e da *razão frágil* assume contornos ideológicos, em ligação directa com o *nihilismo* de F. Nietzsche e de M. Heidegger, de que, especialmente G. Vattimo, é um dos principais representantes, pelo menos em Itália. Trata-se, de facto, de um projecto cultural e civilizacional que tem como objectivo a superação do catolicismo e mesmo do cristianismo e o retorno ao paganismo, e é neste sentido que se fala de *mudança* de paradigmas culturais, tema que exige um grande esforço de atenção e de distância crítica, porque o que está em causa é a permanência do *homem*, não apenas no sentido da *humanidade*, mas até do homem como *varão*, que corre o risco de culturalmente desaparecer em função de um *género* vago onde tudo cabe, pondo-se mesmo em causa a sua dignidade, igualada se não mesmo inferiorizada a respeito dos animais³⁷.

1.3. A *New age* e os desafios que representa para a teologia

A 3 de Fevereiro de 2003 foi publicado pela Santa Sé um importante documento que nos oferece uma análise profunda do fenómeno da *New Age* e dos riscos que representa para a teologia e para a pastoral no mundo de hoje: «Jesus Cristo, portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre o 'New Age'»³⁸.

O documento reconhece que a *New Age* representa uma grandeza complexa e difícil de definir, pois não é propriamente nem uma religião, nem uma seita, nem uma espiritualidade, mas sim um fenómeno transversal que perpassa toda a compreensão da realidade, e, por isso, poderia designar-se como uma atmosfera, como um estado de espírito, se quisermos até, pelo menos dada a sua quase universal e global recepção, como um estado cultural que caracterizaria o nosso tempo. O diagnóstico apresentado é quase perfeito, ao identificar as

³⁵ Ch. DELOSL, *L'Âge du renoncement*, 291-292.

³⁶ Ch. DELOSL, *L'Âge du renoncement*, 295.

³⁷ Ao descrever o estado actual da cultura contemporânea, da secularização e da crise do sentido, e ao diagnosticar o estado da filosofia, relegada para o exercício de uma meditação sobre os outros ramos do saber ou muito simplesmente ao ensino da sua própria história, L. Ferry conclui: «Mas nesse exercício cada um consegue apenas forjar algumas opiniões subjectivas e, na melhor das hipóteses, adquire-se um pouco de cultura, algumas referências intelectuais e um mínimo de convicções morais elementares, a maior parte das vezes marcadas pela ideologia dos direitos humanos» (L. FERRY, *O Homem-Deus ou O sentido da vida* (Lisboa: ASA 1997) 21).

³⁸ Cf. CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA E CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Jesus Cristo, portador da água viva – Uma reflexão cristã sobre a «Nova Era»* (Lisboa: Paulinas 2003).

suas características, das quais relevaria as seguintes: a noção de paradigma e a noção de gnose.

A *Nova Era* apresenta-se como um novo *paradigma*, conceito que teve a sua origem na filosofia das ciências³⁹, mas que, transposto para o campo da hermenêutica do fenómeno religioso, significa que a *New Age*, a *Era do Aquário*, se constitui como alternativa à *Era do Peixe*, correspondente aos dois milénios do cristianismo, que agora se encontraria na sua fase crepuscular de decadência e de superação. Na verdade, como estado espiritual, o Aquário caracteriza-se por um outro tipo de racionalidade, do coração, do sentimento, e, ao contrário do regime patriarcal da tradição judaica e cristã, esta seria a era do feminino, do cuidado da terra, da redescoberta da deusa mãe, Gaia, e, portanto, de regresso purificador às religiões arcaicas, aos cultos celtas, ao cultivo do corpo, dos sentimentos, como caminho de auto-realização pacificadora. O suporte científico é dado pela consagração da *psicologia* como a ciência que permite o acesso às profundas concavidades da alma, para aí encontrar o sagrado que cada um possui em si e que, em última instância, cada pessoa é. Como *Nova Era* que supera e anula o cristianismo, o Aquário é então, entre outras coisas, a era do feminino e da ecologia. Como *novo paradigma*, representa a clara contraposição ao cristianismo e essa superação é feita não tanto pela perseguição, mas sim pela sedução e até por asfixia, dada a força de atracção que exerce no homem moderno, sedento de felicidade, de tranquilidade e de paz.

O outro conceito é o da *gnose*. A *Nova Era* aparece como uma neognose, isto é, um novo conhecimento, uma iluminação. A *Nova Era* desconhece a noção de pecado, havendo apenas *conhecimentos imperfeitos* que cada qual, que é uma centelha do divino, vai corrigindo através de diversas técnicas (com particular destaque para o *yoga* e a *meditação transcendental*). A espiritualidade, se assim podemos dizer, da *Nova Era* visa essencialmente a *auto-realização*, o cultivo do próprio bem-estar, e, por isso, adapta-se e convém perfeitamente à cultura do consumo, ao sistema neoliberal do mercado – há quem a designe como uma *grande feira* onde cada qual pode comprar os produtos espirituais de que precisa. É uma espiritualidade do narcisismo pós-moderno, alérgico a qualquer beliscadura que possa pôr em causa a sua instalação burguesa de auto-satisfação.

Este é um caminho completamente diferente do caminho cristão, que é tudo menos auto-realização narcisista do *carpe diem*, da fruição extasiada do instante. O cristão identifica-se pela referência a Jesus Cristo, morto e ressuscitado e, por isso, o seu caminho é o mesmo caminho que Cristo percorreu. E o caminho é Cristo, sendo que a água da Vida é o Espírito Santo que brota do amor que se revela na Cruz. O alto risco, o perigo elevado da *Nova Era* reside em ser uma

³⁹ Cf. Th. KUHN, *A Tensão essencial* (Lisboa: Ed 70 1989).

enorme *tentação*, em tudo muito igual às tentações de Cristo no deserto, que são as tentações da Igreja e do cristão de todos os tempos, como muito recentemente Bento XVI veio recordar na sua obra *Jesus de Nazaré*⁴⁰, ou seja, na proposta sedutora de um outro caminho, de um outro tipo de messianismo, de concepção da Igreja, tal como fora a tentação satânica de uma proposta de outro tipo de messianismo que não passasse pelo drama da cruz.

O que a *Nova Era* propõe nada tem a ver com a autêntica experiência da oração cristã, que é encontro com Deus, no caminho curto e simples da vivência sacramental e da oração de repetição, quer no Terço quer noutras formas jaculatórias, que a espiritualidade tradicional tanto recomenda, para manter sempre o pensamento e o coração em Deus, vivendo serenamente na sua presença no meio das provações.

Para quem for capaz de ver, a *New Age* representa um risco enorme para os cristãos, porque põe em causa, como a antiga gnose que os Padres da Igreja combateram, a verdade do mistério da Incarnação.

1.4. A sedução pelas religiões não cristãs⁴¹

O problema da redenção / salvação nas religiões não cristãs é sem dúvida uma questão muito complexa, tanto do ponto de vista da visão teológica do tema, como do ponto de vista das próprias concepções religiosas da humanidade, porque, não se dando na maior parte delas uma noção *pessoal* de Deus, mas uma noção, em muitos casos, muito vaga e quase abstracta e mesmo distante do *divino*, não há também nelas algo que se compare com a noção cristã de *pecado*. O que, pelo menos na actual percepção que temos deste tema, ocorre nas religiões em geral é a necessidade de uma certa *purificação* de um estado de *impureza* ou de *mácula*, como expressão do estado complexo e problemático e mesmo enigmático que envolve ou caracteriza a condição humana enquanto tal, movida por forças ocultas, interiores ou exteriores ao homem e que impedem o desenvolvimento espontâneo do homem, no seu inato desejo de bem-estar e de felicidade.

Das religiões assim ditas arcaicas ou primitivas às mais elaboradas, é uma constante a verificação da condição humana marcada por um certo fatalismo que determina o homem inexoravelmente para o sofrimento e para a morte. No caso das religiões animistas, a relação religiosa dá-se com os *antepassados*,

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER/BENTI XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: A Esfera dos Livros 2008⁴) 55-78.

⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo* (Siena : Cantagalli 2003); J. RATZINGER – M. PERA, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam* (Milano: Monadori 2004).

porque *deus* está muito longe e não se ocupa com os mortais. E com estes, os vivos o que desejam é que os mortos e os antepassados estejam bem aplacados, para que deixem os vivos viver em paz, na medida em que isso seja possível.

A semelhança do que se passou nos finais do século XIX, também hoje se assiste de novo no Ocidente a um certo fascínio pelas religiões orientais, especialmente o *hinduísmo* e o *budismo*.

No *hinduísmo*⁴² encontramos dois tipos de *mística*: uma *mística* mais *intelectualista*, nos *Vedanta* e no *Yoga*, e uma *mística* mais religiosa. Nos dois primeiros tipos, trata-se sobretudo de um caminho de meditação, no qual o homem procura abandonar o domínio da *ilusão* (*Maya*), que caracteriza a existência humana marcada pela dispersão das sensações e pela dualidade (*advaita*), para encontrar a unidade na comunhão e na fusão com o todo, o infinito, *brahman*. A felicidade, se podemos falar nestes termos, encontra-se quando o homem alcança a perfeita unidade com *brahman*, formando com ele um único ser, perdendo-se a alma ou o princípio existencial que suporta o *si* (*atman*) no infinito que é *brahman*.

O *Yoga* é essencialmente um método de purificação da mente, para que, liberta de todas as ilusões e aparências, se encontre consigo mesma. É um caminho ascético dividido em três etapas (em oito graus sucessivos) que correspondem às fases que se tornarão clássicas na *mística*, também no Budismo, no *pequeno* e no *grande veículo*, e depois em toda a *mística* ocidental, quer no neoplatonismo quer no cristianismo, – purificação, iluminação, união –, caminho de ascese que é essencialmente um percurso de despojamento, de desprendimento de si, até ao ponto em que a alma como que se despoje e se desprenda mesmo da última ligação que é o princípio da subjectividade, pois que a última etapa do *Yoga* é a libertação do próprio pensamento. Nesta *mística* intelectual não se pode propriamente falar de Deus. Na realidade, o caminho da ascese, quer nos *Vedanta* quer sobretudo no *Yoga*, não é propriamente de natureza *extática*, no sentido da saída de si para a contemplação ou para a união com Deus. Em rigor *Brahman* é mais o *todo*, o *infinito* do que propriamente uma instância divina, e por isso esta *mística* é mais de natureza *panteísta*. Em rigor a preocupação do sábio não é sair de si, mas entrar em si, reencontrar-se e, suspenso de toda a realidade exterior, alcançar a unidade perfeita para além de toda a dualidade. Por isso trata-se em última instância de uma *mística en-stática*. Na verdade, no *Yoga* o fim último da alma não é a união com Deus, mas a solitária tranquilidade da alma que se encontra a si mesma.

A terceira forma de *mística*, a *mística* propriamente religiosa, é a *bhakti*, ou seja, o amor indiviso para com Deus pessoal incarnado e a absoluta

⁴² Cf. C. B. PAPALI, *La mistica Indù*, in E. ANCILLI (a cura di), *La mistica non cristiana* (Brescia: Morcelliana 1969) 41-126.

dependência da graça (*prasāda*). *Bhakti* é algo que se encontra numa certa proximidade com a noção cristã, o que permite talvez alguns autores, que conhecem por dentro quer o hinduísmo quer o cristianismo, falarem de uma *crisologia escondida no hinduísmo*⁴³. A doutrina da *bhakti* encontra-se na *Bhagavad-Gita* (*Cântico do Senhor*), sem dúvida a obra – prima da literatura religiosa do hinduísmo, cujo ensino moral e ascético visa, não a solitária tranquilidade do espírito todo absorto em si mesmo, como no Yoga, mas sim a contemplação de Deus e a união amorosa com ele. O *Brahman* da *Gita* aparece como um deus pessoal que conhece e ama as suas criaturas. A união amorosa com *Brahman* encontra-se seguindo um caminho do *justo meio*, entre os excessos do ascetismo e o hedonismo.

Sem dúvida que estamos em presença de uma elevada *filosofia*, nestas três formas de mística ou de espiritualidade que constituem a expressão mais elevada da alma hindu, e, do ponto de vista cristão, podem muito bem ser entendidas como uma *praeparatio evangelica*, uma predisposição natural de abertura, quase uma *potentia oboedientialis* para a revelação do mistério da verdadeira sabedoria que se encontra em Cristo, mesmo se a *passagem*, o momento de *transição* entre a *disponibilidade* essencial e a *realidade* constitua em si mesma um mistério. Como se explica que a Índia e a Ásia em geral, sendo o continente mais religioso do globo é onde o cristianismo está menos presente? Não será que o *excesso de religião* constitui um obstáculo para a *fé*?

Ainda mais do que o hinduísmo, se não considerarmos as técnicas do yoga, é o *budismo* que exerce maior fascínio em algumas elites intelectuais no ocidente.

Foi depois do confronto dramático com a realidade da *miséria*, do *sofrimento*/*doença* e da *morte* que Sidarta Gautama decidiu abandonar a sua vida luxuosa de príncipe e pôr-se a caminho da busca da verdadeira sabedoria, que ele acabou por encontrar no *justo meio*, entre o excesso do prazer de uma vida fácil e o excesso de ascese e de mortificação de uma vida monacal. A sua *iluminação* revelou-lhe o caminho da sabedoria pela descoberta das quatro nobres verdades: que tudo é *sofrimento*, que a causa do sofrimento é o *desejo*, que é necessário cortar o mal na sua raiz, ou seja, silenciar o desejo, que é preciso seguir o *caminho do justo meio*, o caminho da sabedoria, como experiência de despojamento de si até ao limite extremo do *desejo* de si. Aqui está o pressuposto metodológico para alcançar o *vazio total* na experiência do *nirvana*, como portal de acesso à plena e perfeita pacificação interior quando todo o *desejo* está extinto.

⁴³ Cf. R. PANIKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Mainz : Matthias-Grünwald 1986).

Mais do que como uma religião, porque na realidade não há noção de *Deus*, do sagrado ou do divino, o budismo⁴⁴ é a proposta de uma ética, um caminho de sabedoria através da purificação das paixões, de tudo o que distrai o homem. Como meta final de alcançar a felicidade, que não se dá nesta vida, a sabedoria só será possível pelo total desnudamento de si. É um caminho que cada qual deve percorrer absolutamente só. Não há ninguém que possa ajudar. Esse caminho está indicado no *pequeno veículo* e, de um modo mais completo e perfeito, no *grande veículo*, o caminho óctuplo. Este caminho é assinalado por oito momentos marcados por três passos que correspondem, na sabedoria ocidental, aos três momentos já estruturados por Plotino e que se tornaram património da ascese cristã, sobretudo a partir de S. Gregório de Nissa e de Dionísio Areopagita: a purificação, a iluminação e a união. Mas ao contrário da mística cristã, não se dá no budismo a união, mas sim a fusão com o todo no pleno e absoluto esquecimento de si. Termina assim para o sábio o ciclo das reencarnações e encontra então a plena e definitiva libertação do *samsara*.

O budismo não é, portanto, uma mística da redenção, não propõe propriamente uma soteriologia, mas sim uma ética, um caminho de ascese que conduz à sabedoria. Esta caracteriza-se por um estado final de pacificação interior que conduz mesmo à *apatia*, no *nirvana*, através de um silenciamento do desejo, como causa de todo o sofrimento. O silenciamento do desejo representa o vazio total, porque é um caminho que o crente deve percorrer absolutamente só. O apoio da comunidade é apenas exterior e contextual, e esse é o sentido dos três votos que o noviço deve aprender e o monge deve professar: *Buda* é o meu refúgio, a doutrina é o meu refúgio, a comunidade é o meu refúgio.

A salvação é a libertação do sofrimento pela suspensão do desejo e permanece no plano meramente imanente, como forma que no final possa libertar o homem da lei do *samsara*, da cadeia da vida e do ciclo karmático das existências. Caminho individual e solitário, mesmo se na comunidade dos monges, sem nenhuma referência ao divino, apesar de em algumas expressões, sobretudo no budismo devoto, o amidismo⁴⁵, se encontrar o pressentimento ou o desejo de uma mediação, de uma protecção, que em *Amida* se reveste de grande bondade e misericórdia. Mas mesmo aqui estamos mais em presença de expressões literárias do que da proximidade real da bondade divina que se encontra no cristianismo⁴⁶.

Quanto ao *Islão* a sua importância não decorre do facto de exercer alguma atracção no homem ocidental, mas sim da sua imponência, do seu

⁴⁴ Cf. G. MASSON, *La mistica buddhistica*, in E. ANCILLI (a cura di), *La mistica non cristiana* (Brescia: Morcelliana 1969) 127-185.

⁴⁵ Cf. H. de LUBAC, *Buddismo* = Opera Omnia 21 (Milano: Jaca Book 1980) 139-449.

⁴⁶ Cf. G. MASSON, *La mistica buddhistica*, 176-181.

desenvolvimento e expansão no mundo e da ameaça que historicamente tem representado e representa para o ocidente *cristão*.

O Islão⁴⁷ é, entre todas as religiões, talvez a mais simples nos seus preceitos, que se concentram nos cinco pilares (como forma de viver a *obediência*): a invocação do nome de Deus que só ele é grande e misericordioso e Maomé o seu profeta; a esmola ritual, a oração ritual, a peregrinação ritual e o jejum ritual. Aqui não se pode falar propriamente de uma mística, a não ser no *sufismo*⁴⁸, onde sim podemos encontrar alguns elementos que permitem descobrir uma dimensão mística que visa, através de um muito rigoroso método ascético, alcançar a unificação interior e a união com Deus. Uma das noções mais importantes na mística islâmica é o *fana'*, o aniquilamento, que diz o estado do que é perecível e que se realiza na redução ao não ser, um estado de *abolição* como condição de alcançar, assim parece, a perfeita união de amor da vontade humana com a divina⁴⁹.

Em virtude deste pendor existencial e interior do sufismo, a sua presença no mundo islâmico não foi nem tem sido isenta de conflitos com a tradição, porque o seu ensino aparecia como rival das reuniões e do ensino nas mesquitas, precisamente por uma das suas características, ou seja, no sufismo o conhecimento dá-se de um modo intuitivo e amoroso – *ma'rifa* –, que o *sufi* alegadamente recebe directamente de Deus, donde a suspeita de heterodoxia do sufismo no interior do Islão⁵⁰.

A mística muçulmana encontra a sua fonte de inspiração, obviamente que no Corão, mas também no cruzamento com outras tradições, nomeadamente com o cristianismo, na sua forma monacal tal como se praticava na Arábia ainda antes da chegada do Islão, e com a tradição neoplatónica, sobretudo com o tema do *exitus-regressus* que vai caracterizar todo o movimento da ascese praticada no *sufismo* nas suas diversas formas⁵¹.

⁴⁷ Cf. L. GARDET, *L'Islam. Religion et Communauté* (Paris : Desclée de Brouwer 1967) 119-135 ; R. ALILI, *Qu'est-ce que l'Islam ?* (Paris : La Découverte & Syros 2000) 86-103. É interessante ver o testemunho de S. João Damasceno, numa perspectiva que não é a do diálogo inter-religioso do nosso tempo, mas que por isso mesmo, dada a proximidade das origens, serve de referência paradigmática, mesmo para um juízo mais criterioso sobre este complexo problema, que envolve hoje outras dimensões que não só as estritamente religiosas, como sempre foi, aliás, na história. Cf. J. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* = *SCh* 383 (Paris : Cerf 1992).

⁴⁸ Cf. L. GARDET, *L'Islam. Religion et Communauté*, 199-255 ; R. ALILI, *Qu'est-ce que l'Islam ?*, 201-240.

⁴⁹ Cf. G. ANAWATI, *La mística musulmana*, 454-455.

⁵⁰ Cf. G. ANAWATI, *La mística musulmana*, 426-427.

⁵¹ Cf. G. ANAWATI, *Introduction à la mystique musulmane*, in *Angelicum* 43,2 (1966) 158-166 ; ID., *La mística musulmana*, in E. ANCILI (a cura di), *La mística non cristiana* (Brescia: Morcelliana 1969) 375-465.

1.5. As religiões caminhos de salvação?

Os Padres antigos distinguiram com cuidado entre *religião* e *filosofia*. O facto de hoje não estarmos tão atentos a esta distinção pode ser causa de muitos problemas quando se trata de pensar o *diálogo inter-religioso*. Porque, por exemplo, no caso do Budismo, por não estarmos muito atentos a esta distinção, podemos tratá-lo como uma *religião*, quando na realidade se trata de um método de ascese e de meditação transcendental, de encontro consigo mesmo, onde, portanto, o problema de Deus é silenciado, o que tanto poderá ser interpretado no sentido de um certo *apofatismo* religioso, como mesmo de um certo *ateísmo*⁵². Ou do hinduísmo, que uma coisa é o *Yoga*, como método terapêutico, outra coisa é a sua mitologia e os rituais nos templos hindus, e o mesmo nos outros casos, por exemplo nas religiões tradicionais africanas.

Ora os Padres da Igreja distinguiram com muito cuidado entre as *religiões* e a *filosofia*⁵³.

De um modo geral a atitude dos Padres da Igreja a respeito das religiões como conjunto de rituais pagãos é muito crítica, desde Clemente de Alexandria⁵⁴ a Santo Agostinho, o qual na *Cidade de Deus* descreve as religiões pagãs, nos seus *mistérios* e *rituais*, como a divinização das paixões e, portanto, como idolatria, responsáveis sim pela decadência e ruína do império⁵⁵.

Os Padres têm uma posição diferente a respeito da *filosofia*, na qual reconhecem a presença das *sementes do Logos*, sendo então, em alguns, a filosofia considerada como *propedêutica* para a verdadeira sabedoria que se encontra no cristianismo ou mesmo como o correspondente da revelação para os pagãos, aos quais teria sido dada a *filosofia* e aos cristãos a *fé*. A *filosofia* e a *fé* têm assim a mesma origem e uma está para a outra como Platão para Moisés. O cristianismo é por todos defendido como a perfeição para onde a filosofia tende, num caminho que passa pela *conversão* e pela *purificação*. Quer dizer que entre a filosofia e o cristianismo não se dá uma solução de continuidade, pois, como dizia Tertuliano, apesar do testemunho da alma *naturaliter christiana*⁵⁶, o homem não nasce cristão, mas *torna-se cristão* pelo baptismo⁵⁷.

⁵² Cf. H. LUBAC, *Aspetti del Buddismo* = Opera Omnia 21 (Milano: Jaca Book 1980).

⁵³ Cf. H. LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa* (Brescia: Queriniana 1968) 87-118.

⁵⁴ Veja-se especialmente o *Protréptico*, que é uma recomendação aos gregos para que abandonem os ritos pagãos e se convertam ao cristianismo, e o *Pedagogo*, que é a apresentação do *Logos* como o grande mestre da alma, antecipando assim o *De Magistro* de Santo Agostinho.

⁵⁵ Santo Agostinho desenvolve este tema sobretudo nos livros II e III da *Cidade de Deus*.

⁵⁶ *Apologeticum*, 17,6.

⁵⁷ «Non est, quod sciam, christiana: fieri enim, non nasci solet (anima christiana)» (*De testimonio animae*, 1,7).

H. de Lubac chama a atenção para os pressupostos teológicos que permitiam aos Padres da Igreja e também aos teólogos medievais reconhecerem nas grandes tradições sapienciais da humanidade, e não propriamente nas *religiões*, um movimento espontâneo do espírito humano de preparação para o acolhimento do evangelho

O primeiro pressuposto encontra-se na teologia da criação a qual mostra que o homem foi feito para a salvação da qual o evangelho traz o dom e a revelação e que se traduz bem na afirmação de Santo Ireneu, mas retomada, com pequenas variações, por outros Padres, segundo a qual Deus criou o homem à sua imagem para que ele se torne à sua *semelhança*, onde se encontra o tema típico de Santo Ireneu que vê a criação do homem pelas mãos de Deus, o Verbo (*imagem*) e o Espírito Santo (*semelhança*), de tal modo que o homem é criado à *imagem* para que no seu devido tempo se torne à *semelhança*, quando receber o Espírito Santo e só então se torna perfeito, isto é, quando se torna *cristão*. Num sentido bem caro a H. de Lubac e que constitui também um dos pressupostos teológicos fundamentais para a sua teoria acerca do *sobrenatural*, pode falar-se então da presença no homem enquanto tal, no fundo transcendental da sua natureza, de um *apelo*, de uma *chamada secreta* para Cristo: «No fundo da natureza humana e por conseguinte em cada homem, está impressa a imagem de Deus, isto é, este algo que constitui nele – mesmo sem ele – como que uma chamada secreta para o objecto da revelação, plena e sobrenatural, trazida por Jesus Cristo»⁵⁸.

O segundo pressuposto encontra-se na doutrina patrística sobre a dupla relação do homem com o Verbo incarnado⁵⁹. Porque pela encarnação o Verbo assumiu toda a natureza humana, segundo uma bela expressão de Santo Hilário⁶⁰, isto é, a universalidade de toda a criatura, cada homem enquanto tal, quer seja cristão ou não, quer esteja ou não em graça, quer esteja ou não orientado para Deus, cada homem enquanto tal encontra-se por isso mesmo, em virtude desta assunção da natureza humana pelo Verbo incarnado, numa relação orgânica com Cristo. Estamos aqui, portanto, no plano de uma relação anterior mesmo à sua explicitação na consciência crente, na linha do pensamento de K. Rahner⁶¹. Esta tese foi consagrada pelo Concílio Vaticano II quando afirma que, em virtude do mistério da Encarnação, Jesus Cristo se torna próximo e solidário não apenas com a humanidade em geral, mas com cada homem em particular: «pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem» (GS 22).

Este é o primeiro plano ou tipo de relação do homem com Cristo, em virtude do mistério da Encarnação. O segundo tipo de relação é mais profundo, aquele

⁵⁸ H. LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 91.

⁵⁹ H. LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 92.

⁶⁰ «Universitatis nostrae in se continens assumptione naturam» (*De Trinitate*, II, 16).

⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Valore salvifico delle religioni non cristiane* (Roma: Urbaniana 1975).

que é próprio e exclusivo do cristão, que é membro do *Corpo de Cristo*. Se no primeiro caso podemos falar de uma relação primordial, essencial e inalienável de cada homem com Cristo, mas de uma relação que Lubac designa *natural*, não por contraposição a *sobrenatural*, mas sim porque inscrita, por criação, na própria natureza do homem enquanto tal, no segundo caso ele pertence a outra ordem, a ordem da relação *pessoal* pela eleição e pela graça.

Temos assim os pressupostos teológicos que nos permitem ver as *religiões*, no sentido em que hoje em geral são tomadas, ou seja, como *tradições sapienciais*⁶², como *caminhos* não propriamente de salvação, mas como vias que à salvação conduzem. De facto, não podemos como cristãos a abdicar da novidade que o cristianismo representa na história da humanidade⁶³, como se o evangelho mais nada fosse do que o reconhecimento do que já existe na humanidade. O cristianismo representa a proclamação de um *novum* e essa novidade consiste, como muito bem via Santo Ireneu, na pessoa mesma de Cristo⁶⁴. Portanto, a tarefa da evangelização, no sentido da clássica missão *ad gentes* ou mesmo no sentido do diálogo cultural e inter-religioso, não pode prescindir da radical novidade do cristianismo na história. A evangelização não pode consistir simplesmente na afirmação da passagem do implícito ao explícito que na história, considerada na sua *profanidade*, já estivesse presente, embora de um modo escondido. A presença do cristianismo, sobretudo, do ponto de vista católico, do cristianismo *eclesial*, imprime na história (que envolve em si todos os processos e instâncias que a dizem, nomeadamente as religiões, as filosofias e as culturas, etc.) uma tensão que a orienta para o seu fim último e que vai exigir dela uma profunda e constante purificação, até que assintoticamente se aproxime da sua razão de ser histórica e transcendental⁶⁵.

A posição do Concílio Vaticano II a respeito das religiões não-cristãs encontra-se dispersa em muitos dos seus documentos, mas as referências mais importantes devemos procurá-las na *Lumen Gentium*, onde a questão é tratada de passagem, num breve aceno, mas onde já se diz o essencial, ou seja, que elas podem ser consideradas, nos elementos positivos que contêm, uma *preparação para o evangelho* (LG 16); que o que há de bom e de positivo nas religiões deverá ser *purificado, elevado e aperfeiçoado* (LG 17), de acordo aliás com um princípio que é fundamental, por exemplo, para a compreensão da relação entre a natureza e a graça, que esta não destrói a natureza, mas antes a leva à perfeição. Isto quer

⁶² Apesar da distinção para que chamámos a atenção entre *religião* e *filosofia*, mantemos, por uma questão mais de ordem prática, o conceito de *religião* neste contexto.

⁶³ Cf. H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 107-117.

⁶⁴ Cf. *Adv. Haer.* IV,34,1: SCh 100,2, p. 846; cf. H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 107-117.

⁶⁵ Cf. H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 108-111.

dizer que, nos seus elementos essenciais de bondade natural, na perspectiva do Concílio Vaticano II, também as religiões, no que têm de bom, estão orientadas para a Igreja. Nela serão caminhos que se orientam para a salvação, uma salvação que terá o rosto da Igreja e o rosto de Cristo, porque não há salvação possível que não passe pela mediação de Cristo e da Igreja. É nesta perspectiva que se entende a afirmação da *Nostra Aetate*, quando declara que reconhece nas religiões não-cristãs elementos de verdade e de santidade, que a Igreja não só não rejeita, como purifica, eleva e integra: «A Igreja católica não rejeita nada do que nessas religiões existe de verdadeiro e de santo» (NA 2).

Apesar de ser o texto mais breve do Concílio, a declaração *Nostra Aetate* é de uma enorme importância mesmo epocal, porque assinala uma mudança no modo como a Igreja entendia a sua relação com as religiões e que poderia, segundo J. Dupuis⁶⁶, ser designada como a passagem do *confronto* ao *diálogo* e que se deve a vários factores os quais, segundo Th. Stransky⁶⁷, poderiam ser resumidos nos seguintes.

Em primeiro lugar, a superação da uma concepção demasiado eurocêntrica da Igreja para uma percepção da Igreja como um acontecimento mundial, representada esta nova percepção no grande número de bispos procedente da Ásia, de África e de Oceânia, regiões do mundo onde o cristianismo é minoritário e onde, por conseguinte, o encontro com as outras religiões é mais intenso. A Igreja, como evento histórico e mundial, apercebe-se, no Concílio, de ser minoritária no quadro das religiões do mundo, donde a necessidade, não apenas por razões missionárias e apologéticas, de se dar conta, de tomar consciência da nova situação em que se entrava e isso manifestou-se na história da elaboração do próprio texto da declaração, a qual tendo começado pela preocupação de João XXIII a respeito do *judaísmo* acabou por se tornar uma *carta de princípios* sobre a relação da Igreja não só com o do judaísmo, como era a sua preocupação original, mas também com todas as religiões do mundo.

Mas há também uma outra razão: o problema da *secularização* como fenómeno global e planetário.

No mundo secularizado colocam-se novos desafios quanto ao modo de entender a relação da Igreja com o mundo, na sua aceção muito vasta que vai desde o mundo entendido como criação ao mundo da economia, da política, da arte e da cultura, É o mundo não apenas como cosmos, mas o mundo sobretudo como arte. A *secularização* e a crescente *globalização* ou racionalização do mundo

⁶⁶ Cf. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro* = gdt 283 (Brescia : Queriniana 2001).

⁶⁷ Cf. Th. STRANSKY, *Dichiarazioni sulle relazioni tra la Chiesa e le religioni non-cristiane*, in J. M. MILLER (A cura di), *La Teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* (Brescia: Morcelliana 1967) 417-435.

são as condicionantes mais importantes nas quais o Concílio Vaticano II se situa e se entende, o que leva a uma certa *humildade*, na medida em que a Igreja se vê cada vez mais reduzida a um grupo minoritário entre as almas religiosas do nosso tempo, mas ao mesmo tempo com a *ousadia*, que lhe vem da fé e do ensinamento que de Cristo recebeu, de acreditar e de proclamar que ela é espaço de encontro com o mistério, espelho que reflecte a luz de Cristo.

O concílio Vaticano II reconhece a existência de elementos de verdade e de santidade nas religiões e considera-as também, na linha do que já os Padres da Igreja ensinavam, como *praeparatio evangelica*. No sentir da Igreja, o evangelho proclama o único *universal concreto* no qual se encontra a salvação: «Saiba toda a casa de Israel, com absoluta certeza, que Deus estabeleceu, como Senhor e Messias, a esse Jesus por vós crucificado» (Act 2, 36); «E não há salvação em nenhum outro, pois não há debaixo do céu qualquer outro nome dado aos homens que nos possa salvar» (Act 4, 12).

Mas com isto apenas se enuncia um dos problemas que hoje ocupa a atenção dos teólogos no quadro do diálogo inter-religioso, como o caso de J. Dupuis num passado relativamente próximo o demonstrou⁶⁸ e que está na origem da declaração da Congregação da Doutrina da Fé, *Dominus Iesus*⁶⁹.

O problema que a *Dominus Iesus* procura resolver prende-se com a profissão de fé da Igreja na universalidade e unicidade da redenção em Cristo e do tipo de mediação que a Igreja neste contexto representa ou exerce. A *Dominus Iesus* procura chamar a atenção para o risco do *relativismo cristológico* que, em nome da alegada igualdade de todas as religiões em si mesmo consideradas, defende que Cristo é um entre tantos, um entre tantos *avatares* do divino na história. A *Dominus Iesus* procura além disso precaver contra o perigo do *relativismo eclesiológico*, sobretudo no quadro do actual debate ecuménico.

E as posições da Declaração são correctas, porque se colocam do ponto de vista da tradição católica e dirigem-se aos católicos, procurando responder a teólogos católicos, neste caso, J. Dupuis. Aliás, a declaração usa expressões do mais elevado respeito e consideração pelas religiões não cristãs, citando ampla e desenvolvidamente o magistério da Igreja e muito especialmente o Concílio e o magistério pontifício posterior. Segundo o documento, a proclamação fiel do Evangelho e, por conseguinte, da universalidade e unicidade de Jesus Cristo e da necessária mediação sacramental da Igreja neste anúncio não representa

⁶⁸ As posições teológicas deste autor estão sobretudo expostas nas seguintes obras: J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni* (Assisi : Cittadella 1991²) ; ID., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* = BTC 95 (Brescia : Queriniana 2000³).

⁶⁹ CONGRAGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus* sobre a unidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja (Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2000).

nenhuma atitude de arrogante intolerância, mas o reconhecimento de *humildade* e de serviço que a Igreja, fiel ao seu Senhor, presta ao homem actual e às religiões em particular, porque o verdadeiro e autêntico diálogo, que hoje se exige, não pode de modo nenhum ser feito à custa da renúncia à própria identidade e, neste caso também, ao sentido da missão da Igreja no mundo contemporâneo.

2. O fim do cristianismo ou uma nova oportunidade?

O problema que hoje se coloca é o que decorre do facto de um certo esmorecimento da fé, do declínio das formas mais tradicionais de presença e de intervenção, não porque em si mesmas, sobretudo na sua dimensão *popular*, tenham perdido o seu sentido, mas porque as circunstâncias históricas do mundo actual mudaram profundamente. Pensemos sobretudo na derivação *secularista e laica* do fenómeno da *secularização* e do *relativismo subjectivista* como atitude de fundo e quase comum e universal do homem contemporâneo, que contagia também a sentir do cristão enquanto tal e do *católico* em particular.

Deve tomar-se a sério o fundo de verdade que se encontra presente na verificação de G. Vattimo – mesmo se no pormenor não o podemos acompanhar na sua crítica e nos seus propósitos neognósticos e pós-cristãos, bem patentes na sua obra *Creder e di credere*⁷⁰ que pode de um certo ponto de vista ser considerada como uma declaração de princípios da razão frágil e da ontologia da fragilidade – quando observa que a *morte de Deus* está também na origem da *crise do humanismo* que caracteriza os tempos mais recentes⁷¹. De facto, a *crise actual* que envolve a humanidade no seu todo e em todas as suas expressões é mais do que uma crise financeira e dos mercados: é uma radical crise espiritual que pode analogicamente descrever-se como uma *asfixia espiritual* do homem contemporâneo, se é que ainda de *homem* neste contexto pode falar-se.

Apesar de todas as aparências e indicadores em sentido contrário, a presença do cristianismo em geral e da Igreja em particular é uma semente de esperança, um sinal eficaz da presença de Deus no mundo e isso deve ter uma força suficiente para alterar a tendência contemporânea, traduzida não só em termos filosóficos no pensamento frágil, mas também na sétima arte, onde em muitos filmes de ficção se pensa o fim da histórica, hecatombes apocalípticas e o fim do homem – os *filhos de Adão* –, e acreditar na validade do pensamento patrístico que, no ambiente de decadência e do fim do império romano, tinha a ousadia de acreditar na emergência do homem novo, na reconciliação de

⁷⁰ Cf. G. VATTIMO, *Acreditar em acreditar* (Lisboa: Relógio d'Água 1998).

⁷¹ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (Lisboa: Presença 1987) 30-42.

Deus e do homem, ousadia da fé bem traduzida na afirmação de Santo Ireneu, segundo o qual «a glória de Deus é a vida do homem e a vida do homem é a visão de Deus»⁷².

Esta certeza e esta esperança têm-se mantido vivas através das gerações, apesar de todas as crises, e foram lapidarmente traduzidas por R. Guardini, num dos seus ensaios no qual, ao meditar sobre a trajectória do pensamento moderno, concluía, em forma de tese, que anulava a disjunção moderna Deus-Homem, nestes termos: só quem conhece Deus é que pode, é que está à altura de reconhecer o homem⁷³.

A interpretação dos sinais dos tempos, mesmo na sua negatividade, – como o eclipse cultural do trágico e do ideal da santidade quando se dá a global banalização do sentido – e a trajectória possível para o futuro não deverão ser revolucionariamente antecipados, mas prudente e ousadamente preparados, pela meditação atenta e respeitosa da história no seu todo, da qual é possível colher a memória do Futuro, nesta fase crepuscular e de transição, na qual se adensa a conflitualidade epocal entre duas concepções antagónicas e irreconciliáveis: a lógica sedutora do poder onde o homem não tem rosto e se conta apenas pelo número, onde a memória do sofrimento da humanidade, passado ou recente, não tem lugar, de um lado, e/ ou a lógica da Incarnação, da sabedoria que brota da loucura e do escândalo da cruz, da qual a Igreja é memorial, do outro.

Esta condição de *memorial* há-de traduzir-se na coragem de ser narração da palavra e do gesto de Jesus na última Ceia, palavra e gesto que, pela força da liberdade, da verdade e do amor levados até ao fim, alteraram o sentido da história. A Igreja deverá sempre viver da auscultação do Logos trinitário, no Sopro divino que a conduz à Verdade total que liberta.

A atenção ao Verbo e ao Sopro deverá orientar também a teologia como serviço eclesial de alerta, como sentinela, na noite longa do eclipse e do empalidecimento da razão. Como sentinela, a teologia tem a missão de ajudar a Igreja a viver na memória do mistério da Incarnação, tão central na patrística, da qual importa evocar alguns temas fundamentais.

Em primeiro lugar, a teologia da Incarnação em Santo Ireneu, que responde criticamente aos sistemas gnósticos, na qual é possível colher elementos de referência fundamentais para, neste momento de crise, pensarmos a unidade na continuidade das fases ou dos ciclos da história; a dignidade do homem na sua constituição metafísica corpóreo-espiritual, modelado pelas mãos de Deus,

⁷² «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei» (*Ad. Haer.* IV,20,7: *Sch* 100/2,648).

⁷³ «Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss» (R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst* (Mainz: Grünewald 1987) 37).

o Verbo e o Sopro; a redenção como habituação⁷⁴ do Espírito de Deus na história, cujo dom torna o homem espiritual e perfeito. O homem é pessoa única e irrepetível, que tem, no seu código genético-metafísico, impressos os sinais das mãos de Deus (o Verbo e o Espírito), que o modelam à sua imagem (Verbo) e semelhança (Espírito Santo). O conceito teológico de «economia» oferece a possibilidade de captar a história na sua dimensão transcendente, impulsionada pela acção do Espírito Santo que garante a sua unidade e tensão escatológica. O Espírito Santo é pressentido na pedagogia profética que prepara a encarnação do Verbo como tempo de habituação e que continua no tempo da Igreja. Ele é memória e Sopro da Palavra, condição transcendental de sua audibilidade na Igreja, o lugar epifânico da sua presença na história⁷⁵.

Em segundo lugar, a teologia da redenção simultaneamente hamartiológica e divinizante em Santo Atanásio, como restauração da imagem, corrompida pelo pecado. Em Santo Atanásio a redenção dá-se no Verbo e no Espírito Santo, que restituem a beleza e o rosto do homem, mesmo na sua dignidade corpórea e redime também as suas faculdades intelectuais, restituindo-lhe a possibilidade de um conhecimento espiritual⁷⁶.

Em terceiro lugar, importa evocar a teologia da história, perspectivada trinitariamente por S. Gregório de Nazianzo, história que culmina no tempo no qual o Espírito Santo revela sua divindade, no «Hoje» da hora pascal⁷⁷. A hora do Espírito é a Hora escatológica da Cruz, evento efapático que marca e que informa toda a história, da qual a Igreja é a narrativa memorial. Em polémica com Apolinário de Laodiceia, que punha em causa a autêntica e integral humanidade de Cristo, privando-o da «*Nous*» humana⁷⁸, S. Gregório formula o

⁷⁴ «Com efeito, Ele veio ao mundo na semelhança da carne do pecado para condenar o pecado, e, condenado, expulsá-lo da carne, e, por outro lado, para chamar o homem a tornar-se semelhante a Ele na imitação de Deus, para elevá-lo ao reino do Pai, e torná-lo capaz de ver a Deus e conhecer o Pai. Pois Ele é o Verbo de Deus, que habitou no homem e se fez Filho do homem para acostumar o homem a conhecer a Deus e para acostumar a Deus a habitar no homem, segundo o beneplácito do Pai» (*Ad. Haer.* III,20,2: SC 211, 391-393).

⁷⁵ «Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a Verdade» (Sto. IRENEU, *Ad.Haer.* III,24,1: SC 211,474-475).

⁷⁶ Este tema é desenvolvido sobretudo na sua obra, em duas partes, *Contra Gentiles/De incarnatione Verbi*, mas sobretudo nesta: cf. *De incarnatione Verbi*, SC 199. Cf. K. H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Pustet 2011) 228-230.

⁷⁷ «O Antigo Testamento proclamava manifestamente o Pai, o Filho mais obscuramente. O Novo manifestou o Filho, fez entrever a divindade do Espírito. Agora o Espírito tem direito de cidade entre nós e concede-nos uma visão mais clara de si mesmo» (S. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discours Théologiques* 31,26: SC 250,327).

⁷⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in A. GRILLMEIER-H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Band I (Würzburg: Echter 1962) 102-117; cf. tb. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Band I (Herder: Freiburg-Basel-Wien 1979).

axioma que se tornou clássico em soteriologia: «O que não foi assumido, não foi redimido»⁷⁹. A instância mais profunda do mistério do homem, que representa algo de divino em nós, a «*Nous*», a «*Mente*» foi assumida pelo Verbo e por Ele redimida. Na dimensão infinita do seu ser espiritual e porque redimido, o homem pode elevar a sua mente para a contemplação do mistério divino; pela Encarnação do Verbo, a própria mente humana, instância que constitui o mistério inefável e abissal do ser, é divinizada e capacitada, por dom e por graça, para a contemplação da sombra luminosa do mistério de Deus⁸⁰.

Também a teologia contemporânea se tem constituído a partir da memória do mistério da *incarnação* num clima em tudo muito semelhante ao da antiguidade patrística, ou seja, o pós-cristianismo que se constitui como uma *neognose*. E por isso, na época contemporânea e mesmo nesta fase mais recente, o contexto e o clima *agónico* tornam-se mais intensos e cruciais. Basta aqui evocar três modelos, como os mais representativos.

K. Barth vê o Espírito Santo no horizonte da subjectividade transcendental, como a condição subjectiva da fé e de todo o conhecimento em geral. O Espírito Santo garante a distância infinita que separa o homem do Absoluto como o Totalmente Outro («*ganz Anders*»). O Espírito Santo estabelece os limites, as fronteiras intransponíveis ao conhecimento do espírito finito⁸¹.

H. U. von Balthasar vê no Espírito Santo a condição transcendental da possibilidade imanente de a Trindade se comunicar. O lugar teológico do Espírito Santo é estar «escondido» por trás do Verbo⁸². Ele é o sopro no qual a Palavra se escuta, se comunica e se diz, a ambiência teologal da doação e do acolhimento sublime da Glória.

Finalmente, K. Rahner⁸³ vê o «espaço» teológico do Espírito Santo na capacitação transcendental da escuta da Palavra. O Espírito Santo eleva esta capacitação transcendental à condição do acolhimento, a operar a transição da capacidade para a actualidade. O Espírito Santo oferece o horizonte no qual a

⁷⁹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques* I, 32 = *Sch* 208,51.

⁸⁰ É neste contexto que S. Gregório entende a «*Theo-logia*» na sua dimensão profundamente mística e contemplativa, muito próxima, por conseguinte, da «*Theoria*», mas que pressupõe uma purificação como condição prévia para que o homem possa aproximar-se das coisas santas. E é por isso que, contra Eunómio, S. Gregório defende que a teologia não é uma simples «*técnica*» ou «*tecnologia verbal*», mas sim a atenção, sob a moção do Espírito, à presença do «*Logos*» na «*economia*». Assim, o «*Logos*» da «*Theo-logia*» é essencialmente de natureza poética. Sobre este tema, veja-se o sugestivo estudo de: T. SPIDLIK, *La Théologie et la Poésie selon Grégoire de Nazianze*, in R. PERIC (Ed.), *Homo Imago et Amicus Dei* (Romae 1991) 97-111.

⁸¹ Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a história* (Roma 1989) 111-118.

⁸² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der unbekannte jenseits des Wortes*, in ID., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III* (Einsiedeln 1967) 95-105.

⁸³ Veja-se o seu tratamento sistemático em: K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heisgeschichte*, in *MySal II*, 317-401.

escuta da Palavra acontece e nesta escuta o Mistério Santo desvela-se na sua abissal e vertiginosa e paradoxal proximidade e distância, divino mistério da Saudade.

Aqui temos já elementos suficientes para projectarmos a Igreja e o cristianismo no futuro, que há-de caracterizar-se pela coragem de correr riscos, o *risco e o salto da fé*, ou seja, a ousadia de quem confia e essa capacidade de risco deverá caracterizar a presença da Igreja no mundo contemporâneo, numa atitude profética de não conformismo com este mundo, com o culturalmente correcto.

A Igreja hoje tem a missão de ser memória da sabedoria e este serviço deve ser a missão concreta da teologia⁸⁴, sobretudo na defesa dos direitos de Deus e da dignidade do homem, que é o que está em causa hoje, na mentalidade neognóstica do pós-cristianismo. Neste sentido, será preciso recuperar a fecundidade da teologia trinitária e da cristologia para a antropologia⁸⁵, pois é

⁸⁴ Este é um dos aspectos fundamentais para o qual chama a atenção a instrução da Congregação da Doutrina da Fé, *Donum Veritatis*, de 24.05.1990: EV / 12,244-305. A eclesialidade da teologia brota da sua natureza, ou seja, da busca crente da inteligibilidade da fé, exigência à qual a Igreja não pode renunciar: «Ministerium doctrinae, igitur, quod postulat ut credens quaerat intellectum fidei, theologiam nempe, postulatio habenda est, cui ecclesia nullo modo renuntiare potest» (*Donum Veritatis*, EV / 12,245). Um comentário desta instrução, feito pelo mesmo prefeito da Congregação, o Cardeal J. Ratzinger, encontra-se na sua obra: *Natura e Compito della Teologia*, 89-106. A reflexão sobre a eclesialidade da teologia desenvolveu-se com algum cuidado durante o séc. XX, quer no âmbito evangélico quer no âmbito católico. No caso da teologia protestante, recebeu um particular impulso com K. Barth, em reacção à teologia liberal, a qual reduzia (E. Troeltsch) a teologia a uma mera interpretação cristã da cultura; do lado da teologia católica, o tema foi tratado já nos anos quarenta, especialmente no âmbito da «nouvelle théologie», mas encontrou no Concílio Vaticano II (*Dei Verbum*) a sua consagração. No entanto, este movimento reflexivo da afirmação da eclesialidade da teologia foi acompanhado de uma certa reacção crítica de distanciamento a respeito da filosofia e das ciências em geral, mas que, num certo movimento pendular, não conseguiu evitar novos problemas, nomeadamente o da relação da teologia com o magistério e a problemática do estatuto epistemológico da teologia enquanto tal, problema que, aliás, constitui um capítulo significativo da *Donum Veritatis*. Sobre este tema, veja-se: G. COLOMBO, *L'ecclialità della teologia*, in *Teologia 2* (1998) 133-149. Sobre este assunto, constitui uma obra de referência indispensável: W. KASPER, *Theologie und Kirche* (Mainz: Grünewald 1987).

⁸⁵ A teologia trinitária e a cristologia estão na origem da cultura personalista ocidental, não apenas na dimensão teórica da elaboração do conteúdo do conceito de pessoa, e das implicações soteriológicas, no âmbito dos debates em torno da teologia da Graça, mas também ao nível da própria linguagem e da hermenêutica, ou seja, da pregnância ontológica da Palavra e do seu conteúdo de Verdade (cf. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grunzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg-München: Karl Aber 1971) 91. Segundo H.-G. Gadamer deve-se à teologia da Incarnação que não se tenha dado no pensamento ocidental o total esquecimento da linguagem: cf. *Verdad y Metodo* (Salamanca: Sígueme 1977) 502. E este foi sem dúvida o grande contributo do génio teológico de Santo Agostinho e de S. Tomás. Veja-se o estudo notável de: B. LONERGAN, *Verbum. World und Idea in Aquinas* (Ed. by D.B.Burrell) (Notre Dame 1967).

neste horizonte que é possível entender-se o mistério do homem como o ser da relação, da verdade, da liberdade e da sua síntese, que é o amor.

Nesta fase de *transição cultural*, o serviço da teologia consistirá no acolhimento do pensamento cristão na sua riquíssima história, quer nas suas fontes, o oriente e o ocidente, quer na longa tradição milenária, no esforço admirável do conceito em acolher criativamente numa releitura constante a força da Palavra viva de Deus no tempo e na história, de que a Igreja é guardiã. Sensibilidades diferentes caracterizam as diversas tradições. Se nos fixarmos apenas na teologia trinitária, descobriremos que o Oriente sublinha a economia da acção do Espírito Santo na história e o tema da liberdade; o Ocidente sublinha a interioridade do Espírito Santo no homem e na Igreja⁸⁶, segundo a lógica da verdade e do amor, ou seja, partindo da constituição metafísica do homem, como o ser da verdade, da liberdade e do amor, retomando assim os temas desenvolvidos por Santo Agostinho e S. Tomás⁸⁷. Ambas as tradições filosóficas e teológicas do Oriente e do Ocidente são os dois pulmões pelos quais a Igreja respira e as duas asas (a razão e a fé) pelas quais o espírito humano se eleva à contemplação da verdade⁸⁸.

Será necessário retomar as intuições da antropologia bíblica e patrística, a antropologia da imagem, que permitem redescobrir na constituição metafísica do homem, na inteligência e na vontade, na verdade e na liberdade, os sinais do Verbo e do Sopro divino que convergem para a síntese perfeita do amor na circularidade da Trindade no homem e do homem na Trindade. Se, por criação o homem já traz em si, na dimensão espiritual do seu ser, as marcas da Trindade; se o seu corpo já está projectado segundo o modelo escatológico do Verbo de Deus incarnado; em Cristo e no dom do Espírito Santo, pelos sacramentos caracterológicos (Baptismo, Crisma e Ordem) é o homem regenerado e assinalado, no corpo, na alma racional e no espírito, pelo selo da Trindade e por conseguinte elevado à perfeição ontológica do seu ser.

Para a compreensão do *homem cristão*, no seu ser e no seu agir, será muito fecundo aprofundar as implicações práticas do carácter sacramental⁸⁹, o selo do Espírito Santo na «alma», a instância do mistério do homem aonde só Deus tem

⁸⁶ «Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit» (*STh III*, q.8,a.1 ad 3).

⁸⁷ Cf. A. MALET, *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 1956).

⁸⁸ Cf. JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão. Carta Encíclica de João Paulo II sobre as relações entre a fé e a razão* (Lisboa: Paulinas 1998) 5.

⁸⁹ Cf. o sugestivo trabalho de: S. HAUERWAS, *Character and the christian life. A Study in theological ethics* (Notre Dame-London 1994).

acesso⁹⁰. O esquecimento desta matriz trinitária do homem na filosofia moderna pós-kantiana – e que explica o agnosticismo religioso e antropológico contemporâneo, que desconsidera ou mesmo rejeita a possibilidade da intuição intelectual⁹¹ – está na origem da crise do humanismo e do desaparecimento do *homem*, em Freud e no estruturalismo e no pós-modernismo cristão, marcado por ambos⁹².

Por aqui se pode ver a urgência de uma nova *evangelização* e sentido de *missão* que desperte o homem contemporâneo para a *experiência de Deus*, pois seguramente o mal maior de que sofre o homem contemporâneo é o de não acreditar no amor de Deus.

3. Uma nova evangelização: como falar de Deus ao homem de hoje

A nova evangelização para a qual o beato Papa João Paulo II já há algumas décadas convocou a Igreja e de que hoje se sente a urgente necessidade, não só para aqueles que ainda não conhecem o evangelho, mas também e quem sabe se não sobretudo para aqueles que, tendo participado numa primeira evangelização, acabaram por se afastar da Igreja, exigirá certamente novas metodologias de intervenção pastoral que já estão certamente a ser testadas, como os congressos das cidades, e, de um modo sistemático, por *novas realidades* como o *caminho neocatecumenal*, e outros movimentos como a *comunhão* e a *libertação*, que têm já produzido muitos frutos. Mas por trás de toda esta preocupação evangelizadora e pastoral está seguramente a preocupação em encontrar metodologias para *falar de Deus ao homem de hoje*, que é essa a questão fundamental. É neste sentido que, retomando reflexões já iniciadas⁹³, proponho aqui muito modestamente alguns pontos que se me afiguram importantes, não em termos de *método*, mas sim de apelos nos quais se pode reconhecer no homem de hoje um desejo de conhecimento e de encontro que só a Igreja pode proporcionar.

⁹⁰ Veja-se o tema da geração do Verbo na alma, na centelha de luz que se oculta no fundo da alma, tão característicos da antropologia mística renana: cf. M. ECKHART, *Sermão 2: «Intravit Iesus in quoddam castellum*, in *Sermons I* (Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache) (Paris: Seuil 1974) 50-56. Uma excelente síntese do pensamento místico de Mestre Eckhart, precisamente neste aspecto aqui mencionado, encontra-se em: B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* § 10 (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1992) 145-174.

⁹¹ «Se entendemos por núneno uma coisa, na medida em que não é objecto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de a intuir, essa coisa é então um núneno em sentido *negativo*. Se, porém, a entendemos como objecto de uma intuição não sensível, admitimos um modo particular de intuição, a intelectual, que, todavia, não é a nossa, de que nem podemos encarar a possibilidade e que seria o núneno em sentido positivo» (I. KANT, *Crítica da Razão Pura* B 307 (Lisboa: Gulbenkian 1994) 268).

⁹² Cf. M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas* (Lisboa: Ed 70 1998) 381-422.

⁹³ Cf. J. FARIAS, *Falar de Deus ao homem de hoje*, in *Communio* 6 (1993) 556-566.

3.1. Uma questão irrecusável

Falar de Deus ao homem de hoje representa não tanto um desafio quanto uma necessidade irrecusável que brota da Igreja como comunidade viva dos crentes, animada pela força do Espírito Santo. Para muitos, porém, falar de Deus tornou-se problemático, sobretudo a partir da cisão operada na modernidade entre o homem e a natureza, entre o sujeito e o objecto, entre a fé e a ciência, entre a consciência e a acção. A redução luterana do universo cristão à dimensão interior da fé, como algo que tem a ver exclusivamente com o domínio do subjectivo e do privado, está na origem cultural da autonomia da acção a respeito da fé e de tudo o que ela representa. A presença da intuição luterana na filosofia moderna de origem alemã e a influência que esta filosofia tem tido na formação da cultura e da civilização moderna ocidental, fez agudizar a cisão entre a fé e a vida e, na «teologia dialéctica», este fosso foi de tal modo acentuado que o mundo e a vida deixaram de ser gramática possível para dizer a experiência de Deus.

A teologia católica distanciou-se criticamente desta corrente, ao afirmar sempre a possibilidade do conhecimento *natural* de Deus, teologia esta consagrada no concílio Vaticano I e corroborada no concílio Vaticano II. A reflexão teológica contemporânea, sobretudo aquela que se inspira na renovação do pensamento tomista, relevou a convergência entre a razão e a fé e, ao nível da antropologia teológica, acentuou, de modo renovado e criativo, quer a dignidade de toda a realidade criada quer sobretudo a dignidade do homem enquanto tal, na sua condição de imagem e semelhança de Deus; na linha das afirmações da Escritura, dos Padres e da liturgia, pode afirmar-se que no homem já está impressa, por criação, a marca do infinito. O homem é assim o saudoso do Infinito e a sua condição «espiritual» é disso a indicação mais profunda e inefável.

A cultura dominante pode caracterizar-se como técnica e industrial na base de uma consideração da *ratio* como razão instrumental, traduzida na actualidade pela cultura do sucesso económico e desenvolvimentista de pendor liberal; e, ao nível moral, pelo perspectivismo ético e pela relativização de todos os valores (ou negação deles), como forma de propor uma atitude permissiva a respeito de tudo, o que é, no fundo, o modo de cada qual legitimar os seus actos. Ao nível desta cultura dominante – que afirma, até ao extremo, a instrumentalização de tudo, inclusive do homem –, a afirmação teológica da não viabilidade da instrumentalização da realidade pela razão técnica, isto é, a afirmação dos limites éticos, cujo fundamento só ao nível da transcendência é que pode encontrar-se, faz com que a posição teológica pareça ser refractária a respeito do progresso da ciência e da técnica.

A crítica à razão instrumental e à filosofia que lhe está na base, foi elaborada já a partir da sua mesma formação, no século XVIII por J. J. Rousseau e

no século XIX por F. Nietzsche; mas foi desenvolvida sobretudo no século XX, quando se chamou a atenção, por razões estritamente filosóficas, para o facto de que a cisão entre o homem e a natureza ou a objectivação de todo o real pelo método científico, conduziu a aporias inultrapassáveis e à destruição do real, que não é susceptível de delimitação sistemática. A racionalização do mundo na sua totalidade fez com que se perdesse a dimensão do infinito, retirando ao mundo e ao homem a atmosfera onde pudesse respirar.

A racionalização extrema do real representou a perda do «espírito», de consequências catastróficas para a humanidade, já experimentadas nas novas formas de barbárie nas duas guerras mundiais, no terrorismo internacional, nos focos de violência racista actuais, nas assimetrias sociais, na droga e na Sida, no medo generalizado e na angústia perante a vida e perante a morte, na problemática ecológica e nas formas perversas de manipulação da vida. O progresso e o desenvolvimento a todo o custo representam, afinal, a morte de todos os valores autenticamente humanos, convertidos em simples moeda de troca, uma vez que tudo pode ser comprado.

Por isso, falar de Deus hoje implica uma experiência radical de conversão, no sentido evangélico do termo, uma conversão que brote da experiência da proximidade de Deus para a qual será necessário abrir o olhar! A cultura contemporânea sofre de uma letárgica cegueira, situação tanto mais paradoxal quanto a época moderna se caracteriza por uma acumulação de saber e de ciência como em nenhuma fase anterior da história. Mas aqui será necessário recordar que a *ciência* não é o mesmo que a *sabedoria* e que é desta *sabedoria* que o nosso tempo está deficitário.

Falar de Deus hoje poderá ter como ponto de partida a situação crepuscular da cultura ocidental, pois são já muitas as vozes, vindas de âmbitos exteriores à Igreja, que falam da saudade pelo totalmente Outro. Este totalmente Outro não é sinónimo do Transcendente, no sentido que a teologia lhe dá, mas sim a tomada de consciência de que a humanidade terá de arrear caminho, se não quiser prosseguir na direcção de um holocausto apocalíptico universal. Assim, o apelo à conversão torna-se um conceito cultural quase profético que pode muito bem traduzir, mesmo culturalmente, uma *praeparatio evangelica* para a mensagem cristã que anuncia Jesus Cristo como o único Redentor do Homem (João Paulo II). Aliás, este apelo à conversão surge do mesmo esforço filosófico de abertura à revelação do ser, bem como da experiência poética que perscruta, através da linguagem, a possibilidade de acesso à inefabilidade do mistério do homem, que se oculta por detrás da roupagem das culturas e das condições sociais; pelo que se pode depreender que o homem, de hoje como de ontem, transcende os condicionalismos historicamente situados, para se abrir a uma certa intemporalidade.

Por isso, falar ao homem de hoje significa situar-se perante o interlocutor, cujas questões fundamentais são de hoje e de sempre; e neste sentido a verdade

do homem, do mundo e de Deus é a mesma na sua perenidade intemporal e eterna que nem por isso deixa de ser histórica e talvez mesmo por isso. Então o discurso sobre Deus ao homem de hoje talvez mais não seja do que a memória de uma presença irradiadora de luz e de calor, que se expande a partir da comunidade dos crentes, o horizonte onde esta proximidade do Mistério Santo se abre como presença e como oferta de comunhão.

A Igreja é *sacramento* de salvação, a memória de Deus na história, cuja fidelidade garante a sua continuidade e a sua eficácia. A Igreja fala de Deus, na história narrada e vivida da santidade e sua linguagem sublime, na qual a razão se transcende e extasia e a linguagem, nas suas diversas formas de comunicação, se transfigura em gramática onde Deus se diz, em pauta na qual a sinfonia da transfiguração escatológica da nova criação se compõe e se executa. Aqui está o alcance cósmico e histórico da compreensão *sacramental* da Igreja, a qual representa o envolvimento universal de todas as formas nas quais o cosmos, a vida e a história se articulam.

Deste envolvimento universal do dizer cósmico, histórico e antropológico, de Deus ao homem de hoje, faz parte integrante também a fragilidade do universo criado e a experiência de finitude, bem como a negatividade do pecado. Este indica, por sombra e por contraste, a condição de humildade radical, como existencial da condição humana enquanto tal, pecado que não se situa apenas para lá das fronteiras possivelmente demarcáveis do espaço eclesial, mas penetra na Igreja mesma, a Santa Igreja dos pecadores.

A certeza de que a Igreja é a comunidade santa, certeza da fé que hoje será urgente de novo crer e anunciar, denota apenas a condição de humildade e de serviço da Igreja enquanto tal, cuja glória não se encontra em si mesma, mas unicamente no Senhor, que a amou até ao extremo de se entregar e continuar a entregar-se por ela (Eucaristia). A Igreja, na sua fragilidade e no pecado dos seus membros, é a memória do amor eterno, do amor apaixonado de Deus por esta humanidade, amor fiel até ao fim, amor que é garantia de que o perdão e a misericórdia são a palavra que julgará o sentido último da história. Falar de Deus ao homem de hoje é recordar que este amor eterno é mais forte que o ódio acumulado da humanidade nas estruturas do pecado; que a vida é mais forte que a morte; que a esperança nunca desaparece do coração da Igreja, povo santo de peregrinos que vive da presença do Espírito Santo do seu Senhor, que a seduz para si com um amor que não tem fim.

3.2. O homem de hoje perante a questão do sentido da existência

Consideramos o homem de hoje quer a partir da analítica existencial da ontologia moderna quer a partir da experiência do homem comum, que o teólogo no fundo de si mesmo também é.

O sentido da existência é a questão fulcral para o homem, mesmo se questionar-se sobre ela se afigura muitas vezes incómodo, uma vez que, na sua radicalidade, o sentido da existência esbarra com a experiência da finitude, da fragilidade, da desilusão e do desastre dos ideais, e, em última análise, com a ameaça permanente que a morte dos outros representa. O homem de hoje descredita das soluções ateias e crassamente materialistas, mesmo se na prática siga um tipo de comportamento aparentemente pragmático, ocupado como se encontra, sobretudo na fase mais produtiva a criativa da sua existência, com a solução dos «problemas» imediatos ligados hoje especialmente ao sucesso profissional. As questões do sentido radical da vida são, assim, de algum modo abafadas, como na consciência que distrai o homem do presente. Nos países mais desenvolvidos, os estudos mostram que o homem relega para segundo ou último plano as questões metafísicas e religiosas, donde a conclusão, talvez apressada, de que o homem adulto considera a questão do sentido da vida, em termos radicais, como um assunto não pertinente. Se esta é a atitude tradicionalmente típica do homem, hoje estende-se também à mulher, devido sem dúvida à alteração cultural do seu papel na sociedade, onde ela assume cada vez mais papéis tradicionalmente ditos masculinos. Talvez por isso mesmo a mulher, tradicionalmente mais «religiosa» do que o homem, comece também a considerar as questões últimas do sentido como relevando da fase crepuscular da existência, quando irrecusavelmente o envelhecimento e a morte se aproximam.

No entanto, a questão do sentido da vida resiste às maquilhagens e aos vernizes culturais de uma vida de sucesso, cujo sintoma mais palpável é o emergir de situações novas de inquietação e de mal-estar cultural, de que o divórcio, as drogas, os suicídios e as depressões, sempre mais abundantes nesta fase etária do homem adulto culturalmente emancipado e desenvolvido. Por trás da máscara da segurança e do culto da imagem oculta-se uma radical incerteza e angústia, que é expressão eloquente de que a questão do sentido da vida continua viva e a incomodar. Por isso a crise da cultura do sucesso e da segurança, como a crise do conceito de Estado Providência e a actual crise global dos mercados financeiros e das dívidas soberanas, constituem uma instância onde de novo as questões radicais do sentido voltam a colocar-se com dramática acuidade. Na Europa, o interlocutor privilegiado do discurso actual sobre Deus já não é o homem ateu e secularizado, mas o homem inseguro e angustiado desta sociedade desenvolvida e opulenta. Assistimos na Europa ao crepúsculo da secularização do tema cristão da Providência, pelo que se torna urgente uma nova evangelização que anuncie ao homem sobretudo o ocidental que afinal o destino da vida e da história repousa nas mãos de Deus.

Isso deveria ser feito a partir da experiência de uma Igreja mais pobre e desprendida, não apenas como forma de algum modo aristocrática de testemunho, mas como realidade de uma renovação como concentração evangélica no

Único Necessário. Esperar-se-ia que da vida consagrada e do ministério sacerdotal viesse essa lufada de ar fresco, da presença do Espírito Santo que renova interiormente a Igreja e, por ela e através dela, a face da terra.

E embora neste domínio eclesial a crise e a decadência sejam um sinal negativo dos tempos, outros carismas surgem na Igreja onde o risco da fé na confiança na Providência, traduzido na aceitação do convite evangélico – *vai, vende tudo o que tens, dá o dinheiro aos pobres, depois vem e segue-me* (Mt 19) – é uma realidade. Refiro-me concretamente ao *caminho neocatecumenal*, com os catequistas itinerantes, as famílias em missão, os seminários e as comunidades contemplativas a encherem-se de jovens que se deixam seduzir pela radicalidade evangélica e as famílias abertas à vida num mundo divorciado e abortivo, são um sinal positivo dos tempos, que se anunciam de esperança pela radicalidade e loucura evangélica que os caracteriza.

Não pensamos a *pobreza evangélica* em termos meramente materiais. Nos que a assumem, a pobreza traduzir-se-á em partilha e gratuidade de quem dá, sem mais. Mas a pobreza tomará forma numa outra atitude de espírito, que poderá caracterizar-se como escuta e acolhimento do sofrimento humano na sua radicalidade. No fundo, as questões do homem do nosso tempo são as questões sofridas também do cristão e do teólogo, que nisso mesmo é irmão de todo o homem que sofre. Sintomático neste sentido é o tom que brota das novas formas de vivência do Evangelho, em termos de missão profética e de partilha de bens. A nova evangelização deveria partir de um desprendimento profético, pois a vivência da pobreza evangélica, como partilha e mesmo como despojamento, será um fermento de renovação da Igreja, tal como o foi nos seus inícios e nos momentos fortes da sua renovação.

3.3. O homem de hoje perante o mistério de Deus

A atitude do homem perante Deus revelado em Jesus Cristo e anunciado pela Igreja é muito complexa. Talvez Mahatma Ghandi possa ser evocado como representante da atitude de muitos homens: sedução perante o evangelho; decepção perante a Igreja, entendida esta sobretudo na sua dimensão pública e institucional.

Esta reticência de muitos não pode ser sem mais classificada de má vontade, pois da Igreja faz parte essencial não só a dimensão interior, mística e carismática, mas também a sua dimensão pública e política. Ela não é apenas um «espírito», mas sim um povo, o Povo de Deus organizado em sociedade; e há-de reconhecer-se, como aliás já aconteceu sobretudo na Idade Média, que se dá uma tendência assintótica para fazer coincidir a Igreja e a sociedade. Essa foi a grandeza da Idade Média e dos melhores momentos da história dos países católicos, mas também representa uma das suas fragilidades ou sombras, pois

como conciliar o exercício da autoridade com a atitude de serviço, sem que a sedução pelo poder não se esboce no horizonte?

O concílio Vaticano II, numa síntese da mais pura tradição teológica, repropôs a noção de «comunhão» como a mais adequada para traduzir o mistério da Igreja, como Povo de Deus que vive do mistério da Trindade. Sabemos, porém, que as mais elevadas intuições teológicas levam tempo a ser recebidas em termos vivenciais e de formulação de cultura, mesmo se grandes passos foram dados neste sentido de renovação do ser da Igreja para dentro e para fora. Nota-se, contudo, actualmente um certo retraimento defensivo da parte dos responsáveis da Igreja, compreensível, se tivermos em conta que foram cometidos alguns excessos, a todos os níveis, na época pós-conciliar. Mas as formas de neo-conservadorismo respigáveis em muitos sectores podem travar a nova evangelização, sobretudo se não se fizer um grande esforço em edificar a comunhão prática na Igreja, ou seja, se a renovação não conduzir a que a Igreja seja um verdadeiro espaço de encontro e de comunhão, onde o homem de hoje possa vivenciar a realidade da afirmação da Escritura de que não é bom que o homem esteja só (cf. Gn 2,18).

Esta afirmação da Escritura não há-de necessariamente conduzir a uma hipertrofia da teologia do matrimónio ou do amor conjugal como a única forma de realizar-se humanamente a comunhão, tanto mais que uma exegese cristológica deste texto, tal como o fez S. Paulo, indica que a comunhão aqui anunciada é aquela que se realiza no mistério de Jesus Cristo e da Igreja (cf. Ef 5).

A comunhão pela qual o homem anseia é muito mais radical e esta sede só encontrará repouso numa renovada experiência de encontro, cujo espaço privilegiado é a Igreja como comunidade vivente do Espírito de comunhão. A aposta na eclesiologia de comunhão não poderá ser apenas teórica, mas sobretudo prática, através de uma metodologia renovada que, não dispensando o diálogo, aposta muito mais na escuta atenta do homem enquanto tal. Se disso o homem de hoje for de novo capaz, a descoberta será fascinante, pois é muito mais aquilo que nos une do que aquilo que nos separa. Exigir-se-á aqui uma renovada purificação da «intenção», aquilo que na tradição mística se chama «puro amor». Com isto quer dizer-se que a teologia, como pensamento que procura dizer o mistério inefável, deverá ser no futuro essencialmente «teológica»⁹⁴.

⁹⁴ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Grünewald 1983²) 28.

3.4. As experiências radicais de sentido e o conhecimento de Deus

Todas as experiências humanas podem constituir ponto de partida para falar de Deus, pois Deus é o horizonte transcendente onde o sentido da vida e da história se diz. Mas hoje são particularmente sentidas as experiências da insegurança, do medo, da solidão, do sofrimento e da morte. Estas *experiências* constituem os novos «tabus» do homem moderno, entendendo por «tabus» situações existenciais por todos sentidas como problema, mas das quais têm pudor em falar.

Antes, num passado ainda não muito remoto, o homem sentia culturalmente pudor em falar do amor, no que ele encerrava de linguagem envolvente dos dinamismos pulsivos e eróticos do seu ser. Hoje o amor tornou-se tema tão público e banal que acabou por definhar e mesmo morrer culturalmente, gerando-se o medo e a angústia perante realidades que, já não sendo «culturalmente» proibidas, são, no entanto, sentidas como zonas de risco mesmo mortal, pelo que o que antes era envolvido numa atmosfera de pecado ou de menos nobre, agora é encarado com medo e insegurança que retrai o homem perante a perspectiva do compromisso. Por isso, as situações limite da existência, que são aquelas nas quais a questão de Deus emerge na vida do homem, deverão ser o ponto de partida para um discurso sobre Deus visto não como uma resposta extrínseca a um problema, mas como o mistério envolvente que se torna presente na forma da ausência.

Estas «situações limite» são teologicamente vistas como existenciais, isto é, não dizem respeito aos outros que não têm fé ou que problematizam o sentido da existência de Deus ou, dito de um modo filosófico, do Infinito, do Transcendente ou do Absoluto. Estas «situações limite» dizem em primeiro lugar respeito ao homem crente, tal como se pode ver no testemunho da vocação profética e na história da santidade na Igreja. Tudo isto revela que o homem de hoje, envolvido pelo mistério de Deus e sentindo-se por Ele interpelado, não é o homem cuja existência possa resolver-se num clima de oásis ou de conforto da civilização ocidental, mas sim o homem que, situado mesmo no centro da cultura e da civilização, há-de necessariamente passar pela prova de fogo da fé, de que a experiência profética e a tentação de Cristo no deserto e a *noite escura* dos místicos são as mais plásticas evocações.

Por isso a linguagem possível para falar de Deus hoje não poderá ser a da erudição teológica, que sabe muito do que na história de Deus e sobre Deus se disse, mas sim a linguagem do testemunho e da convicção da fé sofrida e provada. Será necessário recuperar o sentido da teologia apofática, aquela que tem consciência de que Deus transcende infinitamente tudo aquilo que sobre Ele ou d'Ele se diga. Como diria S. Tomás, de Deus sabemos o que Ele não é. A teologia será assim caracterizada por uma certa modéstia reservada, consciente de que há muitas coisas mais no mundo do que os discursos mais elevados.

Falar de Deus hoje em todas as linguagens possíveis – mas quem sabe se não estaremos no limiar de tempos novos em que o falar de Deus ao homem de hoje se revista sempre mais da linguagem da poesia e da arte! Com isto quer dizer-se que a linguagem sobre Deus será a do homem que tem consciência, como o profeta, de que está a falar indignamente de um mistério tão santo que melhor seria calar. Mas, se não pode calar, como reconhecia Santo Agostinho a respeito da Trindade, que o faça com simplicidade e com profunda humildade. Quer dizer que teologia e o falar de Deus ao homem de hoje só podem brotar de uma atmosfera orante, de um modo que mova os corações e seduza, de facto, para a comunidade dos crentes, a juventude do nosso tempo.

Neste sentido, a única linguagem possível sobre Deus é aquela que brota de profunda experiência orante e contemplativa. A cultura de sucesso e do consumo talvez não a entenda, mas há-de entendê-la o homem de hoje, aquele que for capaz de ouvir e de escutar a voz d'Aquele que se revela no «silêncio» e no recolhimento.

3.5. O testemunho da experiência de Deus

A participação da experiência de Deus ao homem de hoje é tão complexa quanto a experiência de Deus. Aliás, o conceito de «experiência de Deus», depois de algum sucesso na literatura espiritual de alguns tempos e mesmo em textos teológicos, começa hoje a ser submetida a crítica, pois mesmo o conceito de «experiência», ao nível da filosofia do conhecimento, é muito impreciso. Que experiência e que tipo de experiência?

Sem dúvida que não da ordem das experiências humanas, pois Deus não se encontra «diante» do homem como um objecto de experiência, como nem sequer o homem é objecto de experiência. Poderá definir-se o que seja radicalmente a «experiência» de ser-se homem hoje ou em qualquer tempo?

A experiência, quando entendida proximamente do que seja ser-se pessoa, torna-se um conceito limite que diz tudo e não diz nada; é antes um conceito de certo modo negativo e delimitador do que não seja experiência radicalmente de ser-se homem. Esta é indizível e incomunicável, como é indizível e incomunicável o mistério da pessoa enquanto tal, como no passado os melhores pensadores o indicaram, desde Ricardo de S. Victor a S. Tomás e a Duns Escoto, para o qual a pessoa é uma *ultima solitudo*. Neste sentido, a moderna psicologia de tipo experimental representa uma redução do mistério da pessoa a mero problema ou objecto de investigação e, no fundo, a forma mais radical na qual se traduz o modelo moderno, agora submetido a crítica, da razão iluminista de tipo técnico-industrial ou como alguns pensadores preferem dizer, a razão instrumental, ou seja, a razão que pretende instrumentalizar e objectivar o real. A crise em que se encontra a moderna psicologia e o descrédito em que caiu

em alguns meios deve-se justamente à sua pretensão dita científica de explicar o mistério do homem através da experimentação ou, no caso da etologia, da comparação com formas inferiores do desenvolvimento biogenético, como se o homem se reduzisse a um primata superior e nada mais.

Os limites do conceito de «experiência» como possibilidade de traduzir o que o homem em si é e de o comunicar, fazem perceber como o conceito se torna ainda mais complexo quando se pretenda dizer a «experiência de Deus».

Mas os limites do conceito permitem teologicamente recuperar a intuição da tradição mística e da teologia contemporânea, de que o mistério do homem só é em última análise acessível a Deus (M. Eckhart) ou, o que é quase o mesmo, que só conhece o homem quem conhece Deus (R. Guardini). Com isto quer dizer-se que pode ser abusivo ou até arrogante, como a coisa mais evidente deste mundo, falar-se e comunicar-se a experiência de Deus. Os místicos testemunham que foi só por obediência que se decidiram a transmitir por escrito as suas vivências e, mesmo assim, tinham permanentemente o cuidado de recordar que o que descrevem não é o mesmo que aquilo que vivenciaram, pois isso transcende o humano dizer, como o excesso de luz que ofusca e pode ser fatal para quem ouse fixar o sol com o finito e pobre humano olhar. Por isso, sou levado às vezes a pensar que hoje se assiste a uma hipertrofia do discurso sobre Deus, do falar de Deus e que muitos discursos são vazios de conteúdo, afectando algo a que nada corresponde, donde a crítica de muitos dos nossos contemporâneos, de que o falar de Deus em muitos discursos ou tomadas de posição enferma de uma hipocrisia formal, pois são o resultado não do que se sofreu na solidão da oração, mas sim da vaidade literária da compilação de textos e de fontes ou da defesa da imagem exterior.

Não será que se vive hoje de uma poluição do discurso sobre Deus e que, por conseguinte, seria necessária maior reserva e discrição, como convém a algo tão profundo e inefável de que não pode falar-se sem que a linguagem hesite e emudeça no silêncio do que não se pode exprimir? O que costuma designar-se por «experiência de Deus» está intimamente ligado às *experiências limite* sobre as quais a linguagem emudece⁹⁵, como seja dizer o que é o amor ou o sofrimento na sua dimensão mais radicalmente metafísica, tão fortemente sentida nos sábios do Oriente e nos místicos cristãos ou a pessoa como *ultima solitudo* ou a morte ou a vida? E, aqui, a dificuldade em dizer as experiências limite ajuda a compreender a quase impossibilidade de traduzir a experiência de Deus, quando ela é autêntica.

Para isso, a tradição teológica oferece alguns critérios.

S. Paulo colocava os critérios da caridade e da edificação da Igreja como os fundamentais para discernir os carismas. E aqui está a forma mais adequada de

⁹⁵ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 114-116.

comunicar o inefável, através do que há de mais inefável no cristão, a caridade como presença irradiante do Espírito no rosto e na acção do cristão. A «experiência de Deus» comunicar-se-á por irradiação da vida e da alegria e traduzir-se-á na acção concreta pelos outros e em seu favor, como sinal indicativo de uma passagem, como evocação de uma presença, como ponte de passagem para outra margem, como evocação de outra dimensão, colocando-se o homem como que na penumbra, à maneira de João Baptista que aponta para o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Neste sentido, de novo a linguagem da comunidade ou a comunidade como linguagem será o meio mais próprio para falar de Deus ao homem de hoje, na perspectiva daquele «vede como se amam!» Porque as situações limite do homem contemporâneo, como experiências de abertura para a revelação de Deus, só são humanamente comportáveis no quadro da comunidade que, num silêncio cheio de respeito, aí está com aquele (que são todos, só que não todos ao mesmo tempo) que sofre, vive a sua *ultima solitudo*, na certeza de que – mesmo se ninguém pode oferecer a ninguém o paraíso nesta terra – a comunidade cristã, a Igreja, porque sacramento da presença da Trindade na história, é já uma pregação dessa presença de que é sinal a «alegria» cristã, testemunhada na história da santidade. A vivência autêntica da alegria, como fruto da presença do Espírito Santo, será a linguagem do testemunho mais evocadora de uma «experiência de Deus» que seja hoje significativa e interpelante para o homem do nosso tempo. Porque em última instância só é possível aprender a acreditar numa comunidade crente.